MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80420-4

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HUME, DAVID

TITLE:

EINE UNTERSUCHUNG IN BETREFF...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1875

Master Negative #

91-80420-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

192H88
Q2

Philosophical essays concerning human understanding. Ger.

Hume, David, 1711-1776.

Eine untersuchung in betreff des menschlichen verstandes. Uebers., erläutert und mit einer lebensbeschreibung Hume's versehen von J. H. von Kirchmann. 2. verm. ausg. Leipzig, Koschny, 1875.

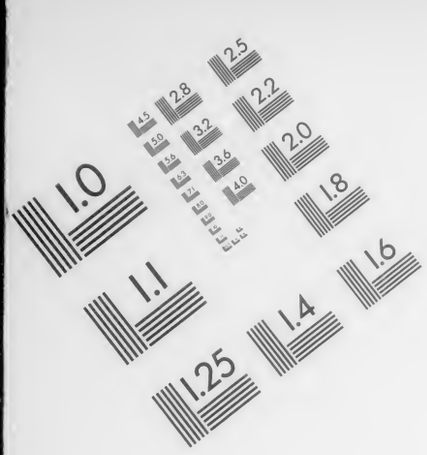
ix, 214 p. (Philosophische bibliothek .., hrsg. ... von J. H. von Kirchmann. 13. bd.)

460933

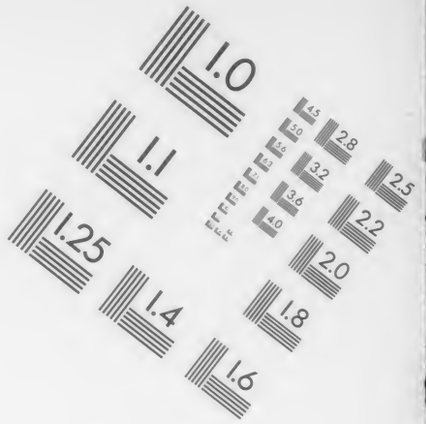
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 1/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 1-15-92 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

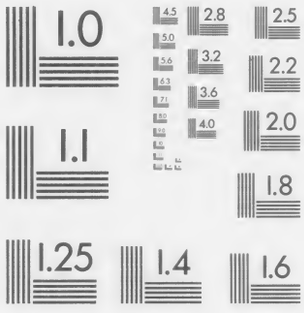


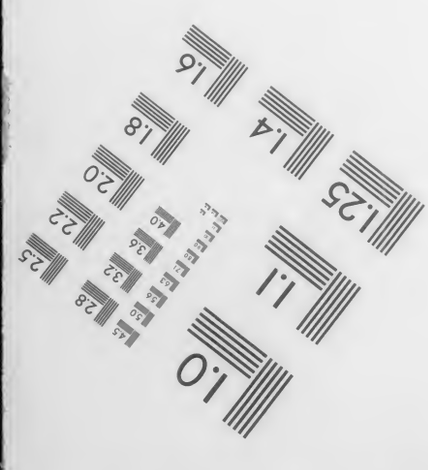
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter

Inches





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Eine Untersuchung

im Betreff

des menschlichen Verstandes

von

David Hume, Esq.

Uebersetzt, erläutert

und

mit einer Lebensbeschreibung Hume's versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

II. vermehrte und verbesserte Auflage.

Leipzig 1875.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Preis 1 Mark 50 Pf.

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Dreizehnter Band.

Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Leipzig, 1875.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

Eine Untersuchung

in Betreff

des menschlichen Verstandes

von

David Hume, Esq.

Uebersetzt, erläutert

und

mit einer Lebensbeschreibung Hume's versehen

von

J. H. von Kirchmann.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Leipzig, 1875.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag).

192H88
G2

82128

Vorwort des Herausgebers.

Bei der Uebersetzung des vorliegenden Werkes ist eine englische Ausgabe, London 1788, benutzt worden, deren Text durchaus korrekt ist. Indess gilt dies auch von allen den anderen englischen Ausgaben der Werke Hume's, welche der Unterzeichnete einzusehen Gelegenheit hatte. „Die Untersuchung über den menschlichen Verstand" bildete ursprünglich einen Theil des Erstlingswerkes Humes: „Ueber die menschliche Natur". Hume war später mit diesem Werke nicht mehr zufrieden, arbeitete es um und gab 1748 den ersten Theil unter dem obigen Titel heraus. Später nahm Hume es in seine Essay's auf, deren dritten Theil es bildete. Bei diesem Anlass fügte Hume dem Text einzelne Anmerkungen bei, welche hier mit aufgenommen worden sind. Alle diese Anmerkungen unter dem Text stammen von Hume selbst her.

Die Uebersetzung hat nicht so fliessend und leicht gehalten werden können, als der Unterzeichnete gern gewollt hätte; mindestens ein Theil der Schuld trifft indess hierbei Hume selbst, dessen Periodenbau oft sehr verwickelt ist und an Pleonasmen leidet. Der Engländer wird in Folge der Natur seiner Sprache weniger davon berührt, als der Deutsche; aber der Unterzeichnete hielt sich nicht für berechtigt, in der Vereinfachung der Ausdrucksweise des Verfassers noch weiter zu gehen, als es geschehen ist.

Dies Hume'sche Werk wird den Besitzern der Philosophischen Bibliothek eine angenehme Erholung nach dem Studium von Kant und Spinoza gewähren. Hume's Dar-

stellung ist einfach und klar; man kann ihr spielend folgen. Und dennoch hält sich der Inhalt nicht auf der Oberfläche, sondern betrifft die tiefsten Fragen aus der Philosophie des Wissens. Leser, welche den realistischen Ansichten beipflichten, wie sie in der Einleitung B. I. und in den Erläuterungen zu Kant und Spinoza B. III. und V. dargelegt sind, werden mit Vergnügen bemerken, dass Hume beinahe auf demselben Boden steht, und dass es nur die Bescheidenheit ist, welche diesen bedeutenden Mann seine Lehre Skeptizismus statt Realismus nennen liess. Die Zurückführung der Ursachlichkeit auf eine Gewohnheit des Denkens statt auf eine Beziehungsform des Denkens ist der einzige erhebliche Unterschied, und dieser hat durchaus nicht die grosse Bedeutung, welche die Dogmatiker und selbst Kant ihm beilegen, und welche Hegel so geringschätzig über ihn urtheilen lässt.

Das Studium des Werkes hat auch insofern Interesse als Kant durch dasselbe zu seiner kritischen Philosophie geführt worden ist, wie er in seiner Kritik der praktischen Vernunft selbst bekennt. Kant beschränkt diesen Anstoss auf den Begriff der Causalität; allein der aufmerksame Leser wird leicht finden, dass der Einfluss weiter reicht. Der vorsichtige und gemässigte Skeptizismus und Idealismus eines Collier, Berkeley, Priestley, Hume und Anderer wurde in Folge deutscher Gründlichkeit von Kant, Fichte und den Späteren in einer Weise ausgedehnt und zum allgemeinen Prinzip der Philosophie erhoben, wie in England Niemand für möglich gehalten hätte. Alle anderen Nationen konnten dieser, immer mehr in eine unergründliche Tiefe und in eine unfassbare Darstellung gerathenden deutschen Philosophie nicht folgen; sie fand sich zuletzt selbst in Deutschland isolirt und bildete nur noch den mysteriösen Kultus einer kleinen Gemeinde Eingeweihter, deren Jargon

Niemand ausserhalb ihrer verstand. Diese Abschliessung hat sich zwar jetzt überlebt, allein man kann sich nur schwer entschliessen, das so sauer Erworbene aufzugeben; man lässt sich nur stückweise Einzelnes entreissen, und doch wird es der Philosophie nicht erspart werden können, selbst noch hinter Kant, auf die beobachtende Methode Hume's zurückzugehen und von ihm zu lernen.

Indem diese Methode den Schriftsteller von selbst zu einer klaren und widerspruchsfreien Darstellung nöthigt, konnten die Erläuterungen hier kürzer als sonst gehalten und dem Werke unmittelbar angefügt werden. Es sind bei denselben die in B. III. und V. der Philosophischen Bibliothek besprochenen Grundsätze festgehalten worden; das realistische Prinzip war hier um so mehr am Orte, als Hume selbst darauf steht.

Eine Lebensbeschreibung Hume's ist nach dem Plane der Sammlung dem Werke selbst vorausgeschickt worden.

Berlin, im April 1869.

v. Kirchmann.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Alle Freunde der Philosophie werden mit Vergnügen vernehmen, dass die sehr starke erste Auflage des Hume'schen Werkes (2500 Exemplare) vom Jahre 1869 jetzt bereits vergriffen und eine neue Auflage nothwendig geworden ist. Der Unterzeichnete hat die Uebersetzung nochmals durchgesehen, indess dabei, einzelne Wortstellungen ausgenommen, nur wenig zu ändern gefunden. Dagegen sind die Erläuterungen theilweise umgearbeitet worden, um den Sinn klarer und verständlicher zu machen,

theils mit Zusätzen versehen worden, um die starken und schwachen Seiten des Werkes deutlicher hervortreten zu lassen. Obgleich sich Hume selbst einen Skeptiker nennt, so ist er nichts weniger als dies; er bekämpft nur die übertriebenen Ansprüche eines maasslosen Dogmatismus. In Wahrheit steht er in allen Hauptfragen auf dem Standpunkte Locke's und unterscheidet sich von diesem nur in der Auffassung der Ursachlichkeit, und auch hier nicht erheblich. Denn Hume ist ebenso wie Locke der Ansicht, dass in den Dingen geheime Kräfte als Ursachen bestehen, aus denen die denselben als Wirkungen zugeschriebenen Folgen hervorgehen; er erkennt die Realität der ursächlichen Verknüpfung und des Entstehens des einen aus dem andern als einen seienden Vorgang an und bestreitet nur, dass diese geheimen Kräfte erkennbar seien. Deshalb könne der Mensch sich nur an die regelmässige zeitliche Folge von bestimmten Wirkungen auf bestimmte Ursachen halten; diese Folge allein sei wahrnehmbar und wenn solche Folgen oft wahrgenommen würden, so bilde sich eine gewohnheitsmässige Verknüpfung beider (Ideen-Assoziationen) in der Seele und diese Gewohnheit führe dann den Menschen dazu, auch eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit in diese Folge selbst zu legen. Beide Bestimmungen sollen deshalb innerhalb des menschlichen Denkens auf einen gewissen Instinkt (S. 56. 157; Erl. 19) beruhen, der ihn auch ohne Erkenntniss der wahrhaften wirkenden Kräfte dazu nöthige oder dränge (S. 56), den Begriff der Ursachlichkeit auf diese regelmässigen Folgen zu übertragen (S. 74), indem der Mensch in Folge der Gewohnheit gleichsam fühle, dass diese Vorstellungen durch eine Kraft verknüpft seien, welche er dann auch auf die vorgestellten Dinge selbst übertrage. (S. 75.)

Hiernach erhellt, dass Kant dem Hume Unrecht thut,

wenn er meint, Hume habe die Realität der Ursachlichkeit, so wie die in ihr enthaltene Nothwendigkeit und Allgemeinheit ganz geleugnet. Dagegen ist allerdings die Ableitung dieser Bestimmungen aus einer Gewohnheit der Gedankenverbindung unzureichend; allein wenn Hume hier gefehlt hat, so hat doch auch Kant noch nicht die Natur dieser Beziehungsform voll erkannt. Auch Kant will ihr noch eine objektive Bedeutung, wenn auch nur für die Welt der Erscheinungen, zuerkennen, während doch in Wahrheit diese Beziehungsform rein dem Denken angehört und im Sein für den Menschen nichts besteht, als die regelmässige, zeitliche Folge, aber kein Entstehen des einen aus dem andern.

Nachdem auch das Werk von Locke über den menschlichen Verstand in der philosophischen Bibliothek erschienen ist (Bd. 50 u. 51), werden die Leser des Hume'schen Werkes wohl thun, damit die Ausführungen Locke's in Buch 7 seines Werkes zu vergleichen.

Berlin, im November 1874.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder XI. oder 62	bedeutet	den ersten oder eilften oder zweiundsechzigsten Band der Philosophischen Bibliothek, und die arabische Ziffer daneben bezeichnet die Seitenzahl.
Aesthetik I. 119	„	Seite 119 der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1868. B. I.
Ph. d. W. 371	„	S. 371 des ersten Bandes der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin bei J. Springer. 1864.

Inhaltsübersicht.

		Seite
A. David Hume's Leben und Schriften		1
B. Untersuchungen über den menschlichen Verstand.		
Abth.	I. Ueber die verschiedenen Arten der Philosophie	9
„	II. Ueber den Ursprung unserer Vorstellungen	20
„	III. Ueber die Verbindung der Vorstellungen	26
„	IV. Skeptische Zweifel in Betreff der Thätigkeiten des Verstandes	28
„	V. Skeptische Lösung dieser Zweifel	42
„	VI. Ueber die Wahrscheinlichkeit	57
„	VII. Ueber den Begriff einer nothwendigen Verknüpfung	60
„	VIII. Ueber Freiheit und Nothwendigkeit	79
„	IX. Ueber die Vernunft der Thiere	102
„	X. Ueber die Wunder	107
„	XI. Ueber eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Leben	131
„	XII. Ueber akademische oder skeptische Philosophie	147
C. Erläuterungen zu der Untersuchung über den menschlichen Verstand		165

David Hume's Leben und Schriften.

Das Leben Hume's ist mannichfacher und reicher, als das der meisten deutschen Gelehrten und Philosophen. Sein wiederholter Aufenthalt in fremden Ländern, sein vertrauter Umgang mit den höhern Ständen, seine diplomatische Thätigkeit, sein lebhafter Verkehr mit gebildeten Frauen haben die in ihm vorherrschende Leidenschaft zur Philosophie gemässigt und vor den Abwegen geschützt, in die sich der Gelehrte, der nur in seiner Stube über seinen Büchern brütet, oder nur Studenten im Hörsaale vor sich sieht, nur zu leicht verirrt. Hume hat wenig Monate vor seinem Tode in einem Alter von 66 Jahren sein Leben selbst beschrieben. Er wendet da seine feine Ironie gegen sich selbst; aber jede Zeile spiegelt zugleich seine Gutmüthigkeit, Heiterkeit, Menschenkenntniss und Urtheilsschärfe wieder. Am Schluss dieser Lebensbeschreibung sagt Hume: „Im Frühjahr 1775 „befiel mich ein Unterleibsleiden, was anfangs nicht bedenk„lich schien; aber seitdem, fürchte ich, sich als unheilbar „und tödtlich herausgestellt hat. Ich rechne jetzt (April 1776) „auf eine baldige Auflösung. (Hume starb vier Monate „darauf.) Das Uebel hat mir wenig Schmerzen gemacht, „und trotzdem, dass ich körperlich sehr schwach geworden „bin, habe ich keinen Augenblick eine Abnahme meiner „geistigen Kräfte gespürt. Sollte ich noch einmal unter den „verschiedenen Perioden meines Lebens wählen können, um „eine zu wiederholen, so würde ich beinah dieser letzten „den Vorzug geben. Ich bin noch ebenso eifrig im Studium, „wie heiter in der Gesellschaft. Auch weiss ich, dass ein „Mann von 66 Jahren bei seinem Tode doch nur wenige „Jahre der Schwäche einbüsst. Allerdings treten jetzt viele

„Zeichen meines steigenden literarischen Ruhmes hervor, „allein ich könnte mich doch dessen nur noch wenige Jahre „erfreuen. Es wird selten Jemand mehr vom Leben los- „gelöst sein, als ich es gegenwärtig bin. — Um mit meinem „Charakter zu schliessen, so war ich, denn dies passt besser „als: so bin ich, von mildem Charakter, gemässigtem Tem- „perament und von offenem, geselligem und gutmüthigem „Wesen. Ich schliesse mich gern an Andere an, habe keinen „Sinn für Feindschaft und war immer mässig in allen meinen „Neigungen. Selbst meine vorherrschende Leidenschaft für „literarischen Ruhm hat nie mein Urtheil verbittert, obgleich „ich Enttäuschungen genug dabei habe erfahren müssen. „Ich war ein willkommener Gesellschafter, der sorglosen „Jugend wie den eifrigen Gelehrten. Der Umgang mit ge- „sitteten Frauen gewährte mir besonderes Vergnügen, und „mit der Art, wie man mich hier aufnahm, hatte ich alle „Ursache zufrieden zu sein."

„Alle bedeutenden Männer haben sich gewöhnlich über „Verleumdung beklagt; ich habe indess deren scharfen Zahn „nie gefühlt. Obgleich ich mich leichtsinnig der Wuth der „politischen und kirchlichen Parteien preis gab, so schienen „sie doch, mir gegenüber, von ihrer gewohnten Wuth ent- „waffnet. Meine Freunde brauchten meinen Charakter und „mein Benehmen nicht zu vertheidigen, denn meine Gegner „konnten trotz aller Bereitwilligkeit keine Vorwürfe aus- „sinnen, die das Gepräge der Wahrscheinlichkeit an sich „getragen hätten. Es steckt vielleicht einige Eitelkeit in „dieser Leichenpredigt, aber sie wird nicht an der unrechten „Stelle angebracht sein, und die Thatsachen können leicht „aufgeklärt und festgestellt werden."

So schrieb ein Mann, der weder an den christlichen Gott noch an ein jenseitiges Leben glaubte, als er mit einer tödtlichen Krankheit im Körper seinen nahen Tod erwartete.

David Hume, am 26. April 1711 in Edinburg geboren, war von guter, aber armer Familie, und als zweiter Sohn genöthigt, für sein Fortkommen selbst zu sorgen. Er sollte die Rechte studiren; allein er wendete sich mit Leidenschaft der Philosophie zu. Nur Nahrungssorgen trieben ihn nach einem vergeblichen Versuch, in ein kaufmännisches

Geschäft einzutreten, 1734 nach Frankreich, wo er drei Jahre in Rheims und später in La Flêche in Anjou blieb und sein erstes Werk: „Abhandlung über die mensch- „liche Natur, als Versuch, die beobachtende Methode auch „für Gegenstände der Moral einzuführen," zu Stande brachte. Bei seiner Rückkehr nach England, 1738, veröffentlichte es Hume und hoffte auf grossen Erfolg. Allein Hume selbst sagt: „Das Werk kam todtgeboren aus der Presse und er- „regte nicht einmal insoweit die Aufmerksamkeit, dass die „Frommen sich darüber ereifert hätten." Hume fasste sich indess bald, und gab 1742 den ersten Band seiner „Essays" heraus, welche politische und moralische Fragen behandelten und eine günstigere Aufnahme fanden. In Frankreich wurden sie durch eine französische Uebersetzung bekannt und erregten grosses Aufsehen. 1745 trat Hume als Gesellschafter in das Haus des Marquis von Annandale; 1746 begleitete Hume den General von St. Clair als Sekretär auf einer See-Expedition nach den Küsten Frankreichs; 1747 ging er als Adjutant dieses Generals nach Wien und Turin, wohin dieser als Gesandter geschickt wurde. Zwei Jahre lebte Hume hier ganz der grossen Welt; dann kehrte er nach England und zu seinen Studien zurück. Er begann die Umarbeitung des ersten Theiles seines Werkes „Ueber die menschliche Natur"; er meinte an diesem zu frühzeitig veröffentlichten Werke Vieles verbessern zu müssen, und im Jahre 1748 veröffentlichte er diese neue Arbeit unter dem Titel: „Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes". — Sie ist das hier in Uebersetzung gebotene Werk und gilt in Deutschland als das Hauptwerk Hume's. Obgleich auch jetzt der Erfolg ausblieb, verlor Hume den Muth nicht. Er setzte seine Essay's fort und arbeitete auch den moralischen Theil seines Erstlingswerkes um.

Als sein Ruhm allmählich sich zu heben begann, gab dies ihm Muth. „Denn ich neigte", sagt Hume, „mehr „dazu, die Dinge von der guten, als von der schlimmen „Seite anzusehen; eine Anlage, die ihren Besitzer glücklicher „macht als ein Einkommen von 60,000 Thalern."

1751 erschienen seine „politischen Abhandlungen", und 1752 seine „Untersuchung über die Grundlagen der Moral",

welches Werk Hume für das Beste von all seinen Schriften erklärt.

1752 übernahm Hume die Stelle als Bibliothekar der Advokatenkammer in Edinburg und wurde dadurch zu historischen Arbeiten geführt, deren Ergebniss die „Geschichte Englands" war, welche nach und nach von ihm bearbeitet und herausgegeben wurde. 1754 erschien die „Geschichte der Stuart's"; 1759 die des Hauses Tudor, und 1763 die ältere Geschichte von Cäsar ab. Auch hier war der Erfolg anfangs gering, da keine der bestehenden politischen und kirchlichen Parteien mit dem Werke zufrieden war.

In der Zwischenzeit veröffentlichte Hume seine „Natürliche Geschichte der Religion".

1763 folgte Hume einer Einladung des zum Gesandten ernannten Grafen v. Hertford und ging als dessen Sekretär mit nach Paris. 1765 trat der Herzog v. Richmond an dessen Stelle; Hume blieb aber und hatte in der Zwischenzeit die Geschäfte selbstständig als Chargé d'affaires zu verwalten; erst 1766 ging Hume nach Schottland zurück.

Hume selbst sagt über seinen Aufenhalt in Paris: „Wer die Macht der Mode nicht kennt, hat keinen Begriff „von der Aufnahme, die ich in Paris sowohl bei Männern, „als bei Frauen fand. Je mehr ich ihren übertriebenen „Artigkeiten auszuweichen suchte, desto mehr wurde ich „damit überschüttet. Indess ist das Leben in Paris ein „wahrer Genuss; diese Stadt übertrifft alle Orte der Welt „an zahlreicher gebildeter, kenntnissreicher und feinfühlen„der Gesellschaft. Ich hatte die Absicht, mich dort fest „niederzulassen." Auch hier ist indess Hume viel zu bescheiden geblieben. Mit Hume's Triumphzug in Paris lässt sich nur der von Voltaire vergleichen; aber der Hume'sche währte von 1763—65, während jener schnell vorüberging. Die Encyklopädisten und Frauen rissen sich um ihn, obgleich sie kein Wort von seinem schlechten Französisch verstanden. Auch bei Hofe wurde er vergöttert, und die kleinen Prinzen mussten feierliche Anreden an ihn halten. Hume selbst sagt in einem Briefe an Robertson: „Wie „mir's geht? Ich esse nur Ambrosia, trinke nur Nektar, „athme nur Weihrauch, sammle nur Blumen. Alle Männer,

„und mehr noch alle Frauen halten es für eine heilige Pflicht, „lange Sermone zu meinem Lobe an mich zu richten."

In Paris machte Hume auch die Bekanntschaft von Rousseau, und Beide schlossen sich eine Zeitlang eng an einander; Hume verhalf Rousseau nach England, allein das Misstrauen Rousseau's und der Gegensatz in Beider Charakteren führte später zu einem Bruch, der damals mehr Aufsehn als alle politischen Begebenheiten machte.

1767 nahm Hume die Stelle eines Unter-Staatssekretärs im Ministerium unter dem General Conway in London an. Nach zweijähriger Verwaltung kehrte er nach Edinburg zurück, wie Hume sagt: „sehr wohlhabend (mit einem Ein„kommen von 1000 Pfund), gesund, zwar vorgerückt in „Jahren, aber mit der fröhlichen Aussicht, seine Musse zu „geniessen und seinen Ruhm wachsen zu sehen." So geschah es auch; Hume ward mit Ehren in Edinburg empfangen, lebte seinen Freunden, beschäftigte sich mit Lektüre, hielt ein offenes Haus; aber war nicht mehr literarisch thätig. Geistig und gemüthlich in Frieden, beschloss er sein Leben am 25. August 1776 in einem Alter von 66 Jahren, während Kant in Königsberg, durch Hume's Werke angeregt, gerade in der eifrigsten Arbeit an seiner Kritik der reinen Vernunft befangen war.

Hume's Philosophie ruht auf dem Prinzip der Beobachtung; er hat dasselbe über alle Gebiete derselben auszudehnen versucht. Darauf beruht der innere Werth seiner Arbeiten, die Klarheit seines Stils und der grosse Erfolg, welchen er erreicht hat. Seine Philosophie ist noch bis auf den heutigen Tag die herrschende in England. Selbst Stuart Mill hat sich in seiner Logik nur in Einzelheiten davon entfernt. Hume hat vorzugsweise die Philosophie des Wissens und Handelns bearbeitet. Wie weit er in der erstern vorgedrungen ist, ergiebt das hier gebotene Werk. Man kann zweifeln, ob nicht die ursprüngliche Darstellung in Hume's Erstlingswerk bedeutender sei, als in dieser Ueberarbeitung. Jedenfalls ist jenes umfassender, vollständiger und nähert sich einem System des Wissens mehr, als letztere. Da indess Hume selbst letztere höher stellt, und sie in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie einen höhern

Rang eingenommen hat, so ist nicht das erste Werk, sondern diese Ueberarbeitung hier aufgenommen worden.

In der Ethik hat Hume die beobachtende Methode mit nicht geringerem Erfolge versucht. Treffend ist seine Unterscheidung des Denkens und Wollens und der Satz, dass das Denken für sich den Willen nicht bestimmen kann. Auch in seiner Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Tugenden ist Hume der Wahrheit nahe gekommen. Unter jenen versteht er das Handeln aus Motiven der Lust, unter diesen aus Motiven der Achtung. Doch bleibt Hume hier noch unklar; erst Kant gelang es, den Begriff des sittlichen Sollens von aller Beimischung der Lust und der Liebe zu reinigen. Dennoch verdienen die Arbeiten Hume's in dem praktischen Gebiete mehr Berücksichtigung, als ihnen bisher in Deutschland zu Theil geworden ist.

In seinen „Essays" hat Hume auch für Fragen der Kunst und der Nationalökonomie sich als ein scharfer Beobachter erwiesen. Die Erfolge dieser populären, die Wissenschaft dennoch fördernden Abhandlungen waren so gross, dass erst Macaulay in unsern Tagen mit seinen Essays Aehnliches wieder erreicht hat.

Neben den zahlreichen Ausgaben von Hume's einzelnen Werken aus früherer Zeit sind Gesammtausgaben seiner philosophischen Schriften in Edinburg 1827, 1836 und in London 1856 erschienen. In's Deutsche übersetzt sind der „Treatise on human nature" von Jacob. (Halle 1790—91. 3 Bände.) Die „Inquiry concerning human understanding" hat Sulzer (Hamburg 1755) und Tennemann (Jena 1793) übersetzt.

Eine sehr eingehende und nur durch den Hegel'schen Standpunkt etwas getrübte Darstellung von Hume's Leben und Schriften hat Feuerlein in der philosophischen Zeitschrift: „Der Gedanke", Band 4 und 5, Berlin 1863—64, geliefert.

Vorwort.

(Von Hume bei der Aufnahme seines Werkes in die Essay's geschrieben.)

Die meisten von den Sätzen und Ausführungen sind bereits in einem dreibändigen Werke unter dem Titel: „Eine Abhandlung über die menschliche Natur" veröffentlicht worden. Der Verfasser hatte den Plan dazu schon als Student entworfen, und bald darauf schrieb und veröffentlichte er das Werk. Es hatte keinen Erfolg; der Verfasser erkannte seinen Irrthum, zu schnell zur Veröffentlichung geschritten zu sein und arbeitete es um; viele Mängel in der Begründung und noch mehr in der Darstellung sind hoffentlich dadurch beseitigt worden. Trotzdem haben Kritiker, welche die Philosophie des Verfassers ihrer Aufmerksamkeit gewürdigt haben, alle ihre Angriffe gegen jene Jugendarbeit gerichtet, welche der Verfasser jetzt nicht mehr anerkennt. Man hat so die angeblichen über ihn errungenen Triumphe gefeiert, obgleich solches Verfahren allen Regeln der Offenheit und Redlichkeit widerspricht und einen auffallenden Beleg zu den polemischen Künsten abgiebt, welche der fromme Eifer anzuwenden sich für befugt erachtet.

Deshalb wünscht der Verfasser, dass die gegenwärtige Arbeit allein als die angesehen werde, welche seine philosophischen Ansichten und Grundsätze enthält.

Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes.

Abtheilung I.

Ueber die verschiedenen Arten der Philosophie.

Die Moral-Philosophie oder die Wissenschaft der menschlichen Natur kann auf zwei verschiedene Weisen behandelt werden, von denen jede ihren besonderen Werth hat und zur Unterhaltung, Belehrung und Verbesserung der Menschheit beitragen kann. Nach der einen ist der Mensch zum Handeln geboren und wird in seinen Massregeln durch Geschmack und Gefühl bestimmt; er verfolgt den einen Gegenstand und vermeidet den anderen nach dem Werthe, den diese Gegenstände zu haben scheinen, und nach dem Lichte, in dem sie sich darstellen. Da die Tugend anerkanntermassen das Werthvollste von Allen ist, so malen die Philosophen dieser Gattung sie in den lieblichsten Farben, entlehnen von der Dicht- und Redekunst deren Mittel und behandeln ihren Gegenstand in jener leichten und fasslichen Weise, welche die Phantasie anregt und das Interesse erweckt. Sie wählen die treffendsten Bemerkungen und Beispiele aus dem täglichen Leben und bringen die unterschiedenen Charaktere in den richtigen Gegensatz. Sie locken durch die Aussichten auf Ruhm und Glück in die Pfade der Tugend und erhalten darin durch gesunde Grundsätze und glänzende Beispiele. Sie lassen den Unterschied zwischen

Tugend und Laster fühlen; sie erwecken und regeln die Empfindungen, und indem sie so in dem Herzen die Gesinnung für Rechtschaffenheit und wahre Ehre wach rufen, glauben sie den Endzweck ihrer Anstrengungen ganz erreicht zu haben.

Die Philosophen der zweiten Gattung betrachten den Menschen mehr in dem Lichte eines denkenden als handelnden Wesens; sie suchen mehr seinen Verstand zu bilden, als seine Sitten zu bessern. Die menschliche Natur gilt ihnen als ein Gegenstand philosophischer Prüfung; sie untersuchen sie mit ängstlicher Sorgfalt, um die Grundsätze zu entdecken, welche unsern Verstand leiten, unsere Empfindungen erwecken und uns zum Lob oder Tadel der Dinge, der Handlungen und des Benehmens veranlassen. Sie halten es für eine Schmach der Wissenschaft, dass die Philosophie noch nicht die Grundlagen der Moral, des Denkens und Urtheilens unzweifelhaft festgestellt hat; dass sie von Wahrheit und Irrthum, von Tugend und Laster, von Schönheit und Hässlichkeit fortwährend spricht, ohne die Quelle dieser Unterschiede bezeichnen zu können. Sie unternehmen diese schwierige Aufgabe und lassen sich durch keine Hindernisse abschrecken. Von besondern Fällen gehen sie zu allgemeinen Sätzen fort und ruhen nicht, bis sie die obersten Grundsätze erreicht haben, welche in jeder Wissenschaft die Grenze der menschlichen Erkenntniss bilden. Ihre Untersuchungen erscheinen dem gewöhnlichen Leser trocken, ja unverständlich; aber ihr Streben geht auf die Beistimmung der Kenner und Weisen, und sie halten sich für die Anstrengungen eines ganzen Lebens genügend entschädigt, wenn sie einige verborgene Wahrheiten entdecken, welche zur Belehrung der kommenden Geschlechter beitragen.

Unstreitig zieht die Menge jene leichte und verständliche Philosophie dieser strengen und tiefen vor, und Viele werden sie nicht blos für angenehmer, sondern auch für nützlicher als die andere erklären. Jene fügt sich mehr dem gewöhnlichen Vorstellen; sie erregt das Herz und die Empfindung; sie behandelt die Grundsätze, welche das Handeln bestimmen, bessert so das Benehmen der Menschen und bringt sie ihrem Muster von Vollkommenheit näher. Die

strenge Philosophie stützt sich dagegen auf eine Geistesrichtung, welche in das Praktische und Thätige sich nicht einlässt; sie verschwindet, wenn der Philosoph die Dämmerung verlässt und in das Tageslicht tritt, und ihre Grundsätze können nicht leicht einen Einfluss auf das Handeln und Benehmen erlangen. Die Gefühle des Herzens, die Erregungen der Leidenschaften, die Gewalt der Affekte machen alle Folgerungen solcher tiefsinnigen Philosophen zu nichte und bringen sie auf die gleiche Stufe mit jedem gewöhnlichen Menschen wieder herab.

Man muss auch anerkennen, dass jene leichte Philosophie den dauerhaftesten und gerechtesten Ruhm erworben hat, und dass jene tiefsinnigen Denker bisher nur eines vorübergehenden Rufes bei ihren eigensinnigen und unwissenden Zeitgenossen sich haben erfreuen, aber ihn bei der gerechten Nachwelt sich nicht haben erhalten können. Der tiefsinnige Philosoph begeht in seinen Schlussfolgerungen leicht ein Versehen; ein Missgriff hat beim Weiterschreiten andere nothwendig zur Folge; auch schreckt er vor keinem Ergebniss zurück, selbst wenn es sonderbar erscheint oder der Volksmeinung widerstreitet. Aber ein Philosoph, der nur das Gemeinverständliche in schönen und anziehenden Farben wiedergeben will, geht nicht weiter, wenn er zufällig in einen Irrthum geräth; er kehrt in die richtige Bahn zurück und schützt sich vor jeder gefährlichen Täuschung, indem er sich wieder auf den gesunden Verstand und die natürliche Empfindung beruft. Der Ruhm Cicero's blüht noch heute, während der von Aristoteles verloschen ist. La Bruyère tönt über das Meer und bewahrt noch seinen Ruf, während der Ruhm von Malebranche auf seine Nation und sein Zeitalter beschränkt geblieben ist, und Addison wird vielleicht noch mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke ganz vergessen sein wird.

Der strenge Philosoph ist ein Charakter, welcher der Welt meist nicht genehm ist; man meint, dass er weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft etwas beitrage; denn er lebt fern vom Verkehr mit Menschen und ist in Regeln und Begriffe vertieft, welche dem Verständniss dieser fern liegen. Auf der andern Seite wird reine

Unwissenheit noch mehr verachtet, und in einem Zeitalter und Volke, wo die Wissenschaften blühen, gilt es als ein sicheres Zeichen der Rohheit, keinen Geschmack für diese edlen Beschäftigungen zu besitzen. Man sucht meist den vollkommenen Charakter zwischen diesen beiden Extremen; ein solcher besitzt gleiches Geschick und Geschmack für Bücher, Gesellschaft und Geschäft; er bewahrt sich in der Unterhaltung die Schärfe und Feinheit, welche aus der Pflege der schönen Wissenschaften entspringen, und im Geschäft die Rechtlichkeit und Genauigkeit, welche das natürliche Ergebniss einer guten Philosophie sind. Um solche vollkommene Charaktere zu bilden und häufiger zu machen, sind Werke im leichten Stile die nützlichsten. Sie ziehen nicht zu sehr vom Leben ab, verlangen für ihr Verständniss keine tiefe Anstrengung oder Einsamkeit und geben ihren Zögling der Menschheit zurück, erfüllt mit edlen Gefühlen und weisen Vorschriften, die für alle Lagen des menschlichen Lebens anwendbar sind. Vermittelst solcher Werke wird die Tugend liebenswürdig, die Wissenschaft angenehm, die Gesellschaft belehrend und die Einsamkeit unterhaltend.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, und als solches empfängt er seine wahre Nahrung von der Wissenschaft. Aber die Schranken des menschlichen Verstandes sind so enge, dass man hier weder mit der Ausdehnung, noch mit der Gewissheit des Erwerbes zufriedengestellt wird. Der Mensch ist aber nicht blos ein vernünftiges, sondern auch ein geselliges Wesen; dennoch kann er nicht immer angenehmen und unterhaltenden Umgang geniessen und nicht immer die Empfänglichkeit dafür sich bewahren. Der Mensch ist auch ein thätiges Wesen; er muss wegen dieser Anlage und wegen der mannichfachen Bedürfnisse des menschlichen Lebens sich dem Geschäft und der Arbeit unterziehn; aber die Seele verlangt nach Erholung und kann nicht fortwährend die Last der Sorgen und Anstrengungen ertragen. Die Natur scheint daher ein gemischtes Leben als das dem Menschen angemessenste zu bezeichnen; sie warnt ihn, sich keiner dieser Neigungen zu sehr hinzugeben und dadurch die Fähigkeit für andere Beschäftigungen und Vergnügen einzubüssen. „Folge deinem Trieb nach Wissen“, spricht sie, „aber dein

„Wissen bleibe menschlich und in Verbindung mit dem „Leben und dem Handeln; ich verbiete nutzlose Gedanken „und grüblerische Untersuchungen; ihre Strafe sei das trüb„sinnige Grübeln, zu dem sie dich führen, die endlose Un„gewissheit, in die sie dich verwickeln, und die Kälte, mit „der deine angeblichen Entdeckungen bei deren Mittheilung „aufgenommen werden. Sei ein Philosoph, aber bleibe mitten „in all deiner Philosophie ein Mensch.“

Begnügte man sich, die leichte Philosophie der eindringendern und tiefern Philosophie nur vorzuziehn, ohne letztere zu tadeln oder zu verachten, so möchte diese allgemeine Ansicht immer zulässig sein, und Jedem frei stehen, sich nach seinem Geschmack und Sinne zu unterhalten. Aber man geht oft weiter und verwirft schlechthin jede tiefere Untersuchung oder sogenannte Metaphysik. Wir wollen daher das in Betracht ziehn, was für sie spricht.

Der nächste erhebliche Vortheil der strengen und tiefer eindringenden Philosophie ist ihre Unterstützung der leichten und gemeinfasslichen, welche ohne jene in ihren Begriffen, Grundsätzen und Beweisen niemals den erforderlichen Grad von Genauigkeit erreichen kann. Alle schönen Wissenschaften sind nur Schilderungen des menschlichen Lebens in seinen mannichfachen Zuständen und Verhältnissen; sie erfüllen uns nach der Beschaffenheit der von ihnen gebotenen Gegenstände mit mancherlei Gefühlen des Lobes oder Tadels, der Bewunderung oder des Spottes. Ein Künstler kann hier nur auf grössern Erfolg für sein Werk rechnen, wenn er nicht blos feinen Geschmack und schnelle Auffassung besitzt, sondern auch eine genaue Kenntniss der innern Werkstatt, der Thätigkeiten des Verstandes, der Wirkungen der Leidenschaften und der verschiedenen Empfindungen, durch die sich Laster und Tugend unterscheiden. Wenn auch diese innern Nachforschungen und Untersuchungen mühsam werden, so sind sie doch für denjenigen gewissermassen unentbehrlich, welcher mit Erfolg die äusserlichen und sichtbaren Erscheinungen des Lebens und der Sitte beschreiben will. Der Anatom zeigt dem Auge die hässlichsten und unangenehmsten Gegenstände, aber seine Wissenschaft nützt dem Maler selbst bei einer Venus oder Helena. Während dieser

die üppigsten Farben seiner Kunst benutzt und seinen Gestalten die zierlichsten und reizendsten Stellungen giebt, muss er immer dabei den innern Bau des menschlichen Körpers beachten und die Stellung der Muskeln, die Einrichtung der Knochen und den Gebrauch und die Gestalt jedes Theils und Organs kennen. Genauigkeit hilft immer der Schönheit, und richtiges Denken der zarten Empfindung. Es ist vergeblich, das Eine durch Erniedrigung des Andern heben zu wollen.

Ueberdem zeigt sich, dass in jeder Kunst und jedem Geschäft, selbst in solchen, die dem Leben und Handeln am nächsten stehen, der Geist der Genauigkeit, wie er auch erworben sei, sie alle der Vollkommenheit näher bringt und den Interessen der Gesellschaft dienlicher macht. Mag daher der Philosoph auch den Geschäften fern bleiben, so muss doch der Geist der Philosophie, wenn er von Einzelnen sorgsam gepflegt wird, sich allmählich durch die ganze Gesellschaft verbreiten und in jede Kunst und jeden Beruf eine ähnliche Genauigkeit einführen. Der Staatsmann wird in Theilung und Ausgleichung der politischen Mächte vorsichtiger und scharfsichtiger werden; der Rechtsgelehrte wird für seine Ausführungen mehr Methode und schärfere Gründe gewinnen, und der Feldherr mehr Regelmässigkeit für seinen Dienst und mehr Vorsicht in seinen Plänen und Unternehmungen. Die Festigkeit der modernen Staaten in Vergleich zu den alten, und die Schärfe der modernen Philosophie sind in gleichem Grade gewachsen, und dies wird auch in der Zukunft stattfinden.

Selbst wenn keine andere Frucht aus diesen Studien reifte, als die Befriedigung einer unschuldigen Wissbegierde, so wäre auch dies nicht zu verachten; denn sie vermehrt jene wenigen heilsamen und harmlosen Freuden, welche dem Menschengeschlecht zugetheilt sind. Der sanfteste und unschädlichste Gang dieses Lebens führt durch die Pfade der Wissenschaft und Erkenntniss; Jeder, der ein Hinderniss von diesen Pfaden wegräumt oder eine neue Aussicht eröffnet, muss als ein Wohlthäter der Menschen gelten. Diese Untersuchungen mögen peinlich und ermüdend sein; aber es verhält sich hier mit der Seele, wie mit dem Körper;

sind sie mit Kraft und üppiger Gesundheit ausgerüstet, so verlangen sie nach anstrengenden Uebungen und finden ihr Vergnügen in dem, was den meisten Menschen schwer und mühevoll erscheint. Die Dunkelheit ist für den Geist so schmerzlich wie für das Auge; Licht aus der Dunkelheit zu entnehmen, sei diese Arbeit auch noch so schwer, muss nothwendig erfreulich und ergötzend sein.

Man hat indess diese Dunkelheit der tiefern und eindringendern Philosophie nicht blos als peinlich und ermüdend getadelt, sondern auch als eine Quelle unvermeidlichen Schwankens und Irrthums dargestellt. Dies ist allerdings der gerechteste und annehmbarste Vorwurf gegen einen grossen Theil der metaphysischen Untersuchungen; man sagt, sie seien keine wahre Wissenschaft, sondern nur das Ergebniss nutzloser Anstrengungen menschlicher Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen will, die entweder dem Verstand unzugänglich oder das Werk eines listigen Aberglaubens sind, welcher auf ebenem Boden sich nicht vertheidigen kann, und deshalb in dieses verworrene Gestrüpp sich verkriecht, um seine Blösse zu decken und zu schützen. Verjagt vom freien Felde, fliehen diese Räuber in den Wald und liegen auf der Lauer, um durch jeden unbewachten Zugang in den Geist einzubrechen und ihn durch religiöse Furcht und Vorurtheile zu überwältigen. Der stärkste Gegner wird besiegt, wenn er einen Augenblick in seiner Wachsamkeit nachlässt, und Viele öffnen aus Feigheit und Thorheit den Feinden die Thore und empfangen sie freiwillig mit Ehrfurcht und Unterwürfigkeit als ihre legitimen Herrscher.

Ist dies indess ein hinreichender Grund für den Philosophen, um von solchen Untersuchungen abzustehen und den Aberglauben in den Besitz seiner Schlupfwinkel zu lassen? Folgt daraus nicht umgekehrt die Nothwendigkeit, dass man den Kampf in die geheimsten Schlupfwinkel des Feindes übertragen muss? Vergeblich ist die Hoffnung, dass der Mensch durch häufige Täuschungen endlich zum Verlassen dieser luftigen Forschungen bestimmt werden und das wahre Reich der menschlichen Vernunft entdecken werde. Viele sind bei der steten Wiederaufnahme solcher Forschungen sichtlich interessirt, und blinde Verzweiflung darf vernünftiger

Weise in den Wissenschaften nie Platz greifen; da trotz der Erfolglosigkeit früherer Versuche immer Raum für die Hoffnung bleibt, dass die Anstrengung, das gute Glück und der gesteigerte Scharfblick der folgenden Generationen zu Entdeckungen gelangen werde, die der Vorzeit unerreichbar waren. Jeder kühne Geist wird den schwierigen Preis zu gewinnen suchen, und die Fehlschläge seiner Vorgänger werden ihn eher reizen als entmuthigen; er hofft, dass ihm allein der Ruhm aufbewahrt sei, eine so schwere Aufgabe zu lösen. Das einzige Mittel, um die Wissenschaft mit einem Male von diesen nutzlosen Versuchen zu befreien, ist die Natur des menschlichen Verstandes streng zu untersuchen, und durch eine genaue Erforschung seiner Kräfte und Fähigkeiten zu zeigen, dass er für solche entlegene und verborgene Gegenstände durchaus nicht geeignet ist. Man muss sich dieser Arbeit unterziehn, um nachher in Ruhe zu leben, und man muss die wahre Metaphysik mit Sorgfalt treiben; um die unwahre und verfälschte zu zerstören. Die Trägheit, welche Manchen vor dieser trügerischen Philosophie bewahrt, wird sammt Anderem durch die Wissbegierde überwogen; und die Verzweiflung, die zu manchen Zeiten hervorbricht, weicht später übertriebenen Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Untersuchungen sind hier die einzigen und allgemein gültigen Heilmittel für Jedermann und jede Frage; sie allein können jene unverständliche Sprache aus der Philosophie und Metaphysik entfernen, welche sie, in Verbindung mit dem Aberglauben, für unbefangene Forscher undurchdringlich macht und ihr den Schein von Wissenschaft und Weisheit verleiht.

Neben dem Vortheile, dass man nach sorgfältiger Untersuchung sich des unsichersten und lästigsten Theiles der Gelehrsamkeit entledigt, gehn aus einer sorgfältigen Untersuchung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur auch viele positive Vortheile hervor. Die geistigen Thätigkeiten haben das Merkwürdige, dass sie, obgleich am innigsten uns gegenwärtig, doch in Dunkelheit gehüllt scheinen, wenn das Nachdenken sich auf sie richtet. Das Auge kann nicht leicht die Linien und Grenzen erkennen, welche sie sondern und unterscheiden. Diese Gegenstände sind zu

fein, um immer denselben Anblick und dieselbe Lage zu bieten; sie müssen augenblicklich erfasst werden, mittelst einer höhern Einsicht, welche Naturgabe ist und durch Uebung und Nachdenken sich steigert. Es ist deshalb schon eine beträchtliche Aufgabe der Wissenschaft, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele kennen zu lernen, die einen von den andern zu sondern, sie in die passenden Abtheilungen zu bringen und die anscheinende Verwirrung zu lösen, in welcher sie sich befinden, wenn sie zum Gegenstande der Untersuchung und des Nachdenkens gemacht werden. Dieses Ordnen und Unterscheiden, was in Bezug auf äussere Dinge und Gegenstände der Sinne kein Verdienst ist, steigt im Werthe, wenn es sich auf diese Thätigkeiten der Seele richtet, und zwar im Verhältniss zur Schwierigkeit und Mühe, welche der Ausführung anhaftet. Sollte man auch nicht über diese geistige Geographie und Abgrenzung der verschiedenen Theile und Kräfte der Seele hinauskommen, so gewährt schon dies Genugthuung. Je selbstverständlicher solche Wissenschaft erscheinen mag (aber sie ist es durchaus nicht), desto grössere Schande trifft die, welche sie nicht kennen, und doch auf Gelehrsamkeit und Philosophie Anspruch machen.

Auch bleibt kein Raum für den Vorwurf, dass diese Wissenschaft unsicher und chimärisch sei; man müsste denn an einer Zweifelsucht festhalten, welche alles Nachdenken und selbst alles Handeln zerstört. Man kann nicht bestreiten, dass die Seele mit gewissen Kräften und Fähigkeiten ausgestattet ist; dass diese Kräfte sich von einander unterscheiden; dass das für die unmittelbare Wahrnehmung wirklich Verschiedene durch Nachdenken gesondert werden kann, und dass daher Wahrheit und Irrthum an allen Fragen dieses Gebietes haftet, und zwar eine solche Wahrheit und ein solcher Irrthum, die nicht jenseit des Bereichs des menschlichen Verstandes liegen. Es giebt viele naheliegende Unterscheidungen dieser Art, wie zwischen Wollen und Verstand, Phantasie und Leidenschaften, welche von jedem menschlichen Wesen begriffen werden. Die feinen und philosophischen Unterscheidungen sind nicht weniger wirklich und gewiss, wenn sie auch schwerer zu fassen sind. Ein-

Weise in den Wissenschaften nie Platz greifen; da trotz der Erfolglosigkeit früherer Versuche immer Raum für die Hoffnung bleibt, dass die Anstrengung, das gute Glück und der gesteigerte Scharfblick der folgenden Generationen zu Entdeckungen gelangen werde, die der Vorzeit unerreichbar waren. Jeder kühne Geist wird den schwierigen Preis zu gewinnen suchen, und die Fehlschläge seiner Vorgänger werden ihn eher reizen als entmuthigen; er hofft, dass ihm allein der Ruhm aufbewahrt sei, eine so schwere Aufgabe zu lösen. Das einzige Mittel, um die Wissenschaft mit einem Male von diesen nutzlosen Versuchen zu befreien, ist die Natur des menschlichen Verstandes streng zu untersuchen, und durch eine genaue Erforschung seiner Kräfte und Fähigkeiten zu zeigen, dass er für solche entlegene und verborgene Gegenstände durchaus nicht geeignet ist. Man muss sich dieser Arbeit unterziehn, um nachher in Ruhe zu leben, und man muss die wahre Metaphysik mit Sorgfalt treiben; um die unwahre und verfälschte zu zerstören. Die Trägheit, welche Manchen vor dieser trügerischen Philosophie bewahrt, wird sammt Anderem durch die Wissbegierde überwogen; und die Verzweiflung, die zu manchen Zeiten hervorbricht, weicht später übertriebenen Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Untersuchungen sind hier die einzigen und allgemein gültigen Heilmittel für Jedermann und jede Frage; sie allein können jene unverständliche Sprache aus der Philosophie und Metaphysik entfernen, welche sie, in Verbindung mit dem Aberglauben, für unbefangene Forscher undurchdringlich macht und ihr den Schein von Wissenschaft und Weisheit verleiht.

Neben dem Vortheile, dass man nach sorgfältiger Untersuchung sich des unsichersten und lästigsten Theiles der Gelehrsamkeit entledigt, gehn aus einer sorgfältigen Untersuchung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur auch viele positive Vortheile hervor. Die geistigen Thätigkeiten haben das Merkwürdige, dass sie, obgleich am innigsten uns gegenwärtig, doch in Dunkelheit gehüllt scheinen, wenn das Nachdenken sich auf sie richtet. Das Auge kann nicht leicht die Linien und Grenzen erkennen, welche sie sondern und unterscheiden. Diese Gegenstände sind zu

fein, um immer denselben Anblick und dieselbe Lage zu bieten; sie müssen augenblicklich erfasst werden, mittelst einer höhern Einsicht, welche Naturgabe ist und durch Uebung und Nachdenken sich steigert. Es ist deshalb schon eine beträchtliche Aufgabe der Wissenschaft, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele kennen zu lernen, die einen von den andern zu sondern, sie in die passenden Abtheilungen zu bringen und die anscheinende Verwirrung zu lösen, in welcher sie sich befinden, wenn sie zum Gegenstande der Untersuchung und des Nachdenkens gemacht werden. Dieses Ordnen und Unterscheiden, was in Bezug auf äussere Dinge und Gegenstände der Sinne kein Verdienst ist, steigt im Werthe, wenn es sich auf diese Thätigkeiten der Seele richtet, und zwar im Verhältniss zur Schwierigkeit und Mühe, welche der Ausführung anhaftet. Sollte man auch nicht über diese geistige Geographie und Abgrenzung der verschiedenen Theile und Kräfte der Seele hinauskommen, so gewährt schon dies Genugthuung. Je selbstverständlicher solche Wissenschaft erscheinen mag (aber sie ist es durchaus nicht), desto grössere Schande trifft die, welche sie nicht kennen, und doch auf Gelehrsamkeit und Philosophie Anspruch machen.

Auch bleibt kein Raum für den Vorwurf, dass diese Wissenschaft unsicher und chimärisch sei; man müsste denn an einer Zweifelsucht festhalten, welche alles Nachdenken und selbst alles Handeln zerstört. Man kann nicht bestreiten, dass die Seele mit gewissen Kräften und Fähigkeiten ausgestattet ist; dass diese Kräfte sich von einander unterscheiden; dass das für die unmittelbare Wahrnehmung wirklich Verschiedene durch Nachdenken gesondert werden kann, und dass daher Wahrheit und Irrthum an allen Fragen dieses Gebietes haftet, und zwar eine solche Wahrheit und ein solcher Irrthum, die nicht jenseit des Bereichs des menschlichen Verstandes liegen. Es giebt viele naheliegende Unterscheidungen dieser Art, wie zwischen Wollen und Verstand, Phantasie und Leidenschaften, welche von jedem menschlichen Wesen begriffen werden. Die feinen und philosophischen Unterscheidungen sind nicht weniger wirklich und gewiss, wenn sie auch schwerer zu fassen sind. Ein-

zelne, namentlich neuerliche Erfolge bei diesen Untersuchungen können einen bessern Begriff von der Gewissheit und Festigkeit in diesem Gebiet der Erkenntniss gewähren. Sollte es denn die allein würdige Aufgabe für einen Philosophen sein, das wahre System der Planeten festzustellen und die Ordnung und die Stellung dieser fernen Körper zu ermitteln? Sollte man die Männer nicht beachten, welche mit so viel Erfolg die Gebiete der Seele erforschen, wobei doch Jedermann so innig betheiligt ist?

Weshalb sollte man nicht hoffen, dass die Philosophie bei sorgfältiger Pflege, und ermuthigt durch die öffentliche Aufmerksamkeit, in ihren Untersuchungen immer weiter kommen und endlich gleichsam die verborgenen Springfedern und Kräfte entdecken werde, welche die menschliche Seele in ihrer Thätigkeit stützen und leiten? Die Astronomen hatten sich lange begnügt, aus den sichtbaren Erscheinungen die wahre Bewegung, Ordnung und Grösse der Himmelskörper zu beweisen, bis sich endlich ein Philosoph erhob, welcher durch ein glückliches Nachdenken auch die Gesetze und Kräfte bestimmte, durch welche der Lauf der Planeten geleitet und in Ordnung gehalten wird. Das Gleiche ist in andern Gebieten der Natur vollbracht worden. Und man hat keinen Grund, an einen gleichen Erfolg bei den Untersuchungen der Kräfte und der Einrichtung der Seele zu verzweifeln, wenn mit gleicher Fähigkeit und Vorsicht vorgegangen wird. Es ist wahrscheinlich, dass die eine Kraft und der eine Vorgang in der Seele von dem andern abhängt, welche wieder auf allgemeinere zurückgeführt werden können, und vor, ja selbst nach einem sorgfältigen Versuch wird es schwer sein, genau zu bestimmen, wie weit man mit solchen Untersuchungen gelangen könne. Sicherlich werden solche Versuche tagtäglich, selbst von denen gemacht, welche am nachlässigsten philosophiren, und nichts ist nothwendiger für den Eintritt in ein solches Unternehmen, als die höchste Sorgfalt und Aufmerksamkeit, damit, wenn das Ziel im Bereich des menschlichen Verstandes liegt, es endlich erreicht werde, und wo nicht, mit Zuversicht und Sicherheit aufgegeben werden könne.

Diese letzte Ansicht ist sicherlich nicht wünschenswerth

und darf nicht zu voreilig angenommen werden. Denn wie viel müsste von der Schönheit und dem Werthe dieser Art der Philosophie nachgelassen werden, wenn man dies zugeben wollte. In der Moral suchte man bisher gegenüber der grossen Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Handlungen, welche Billigung oder Missbilligung hervorrufen, nach irgend einem allgemeinen Grundsatz, von dem dieser Unterschied der Urtheile sich ableitete. Und obgleich man aus Liebhaberei für Prinzipien dies oft zu weit getrieben hat, so verdient es doch sicherlich Entschuldigung, wenn gewisse allgemeine Regeln gesucht werden, auf die sich alle Laster und Tugenden mit Grund zurückführen lassen. Aehnliches hat man in der Kunst, in der Logik, in der Staatswissenschaft versucht, und zwar nicht ohne Erfolg, obgleich vielleicht nur längere Zeit, grössere Sorgfalt und ausharrenderer Fleiss diese Wissenschaften ihrer Vollkommenheit näher bringen kann. Wollte man mit einem Male all diese Unternehmen zurückstellen, so wäre dies sicherlich voreiliger, unüberlegter und eigenwilliger, als die dreisteste und absprechendste Philosophie, welche je ihre rohen Gebote und Grundsätze den Menschen aufzudringen versucht hat.

Wenn aber diese Untersuchungen der menschlichen Natur zu hoch und unverständlich erscheinen, so darf man dies doch nicht als einen Grund für ihre Unwahrheit geltend machen. Es scheint vielmehr natürlich, dass das nicht so augenfällig und leicht sein kann, was bisher so vielen weisen und gründlichen Philosophen entschlüpft ist. Trotz aller Mühe, welche diese Untersuchungen uns kosten sollten, werden wir uns sowohl in Bezug auf Nutzen, wie Annehmlichkeit, für hinreichend belohnt halten, wenn wir damit den Vorrath von Kenntnissen über Gegenstände von so unsäglicher Wichtigkeit etwas vermehren könnten.

Trotz alledem bleibt das tiefere Denken, in welchem solche Untersuchungen sich bewegen, keine Empfehlung, sondern eher ein Nachtheil für sie. Vielleicht kann diese Schwierigkeit durch Sorgfalt und Geschick und durch Vermeidung aller überflüssigen Ausführlichkeit überwunden werden. Und so habe ich in der folgenden Untersuchung einiges Licht über Dinge zu verbreiten gesucht, deren Un-

sicherheit den Weisen, und deren Dunkelheit den Unwissenden bisher zurückgeschreckt hat. Wohl mir, wenn es mir gelingt, die Trennung der beiden Arten zu philosophiren dadurch zu beseitigen, dass ich die Gründlichkeit mit der Klarheit, und die Wahrheit mit der Neuheit versöhne.

Noch glücklicher würde es mich machen, wenn ich durch solche leichtere Weise der Behandlung die Grundlagen jener dunklen Philosophie erschüttern könnte, welche bisher nur dem Aberglauben als Schutz und dem Unsinn und Irrthum als Deckmantel gedient hat.[1])

Abtheilung II.

Ueber den Ursprung der Vorstellungen.

Jedermann wird einräumen, dass ein erheblicher Unterschied zwischen den Vorstellungen der Seele besteht, je nachdem man den Schmerz einer ausserordentlichen Hitze oder das Vergnügen einer mässigen Wärme fühlt, oder je nachdem man diese Empfindung nur nachher in das Gedächtniss zurückruft oder im Voraus sich vorstellt. Diese Vermögen können die Wahrnehmungen der Sinne nachahmen oder abbilden, aber sie können niemals die ganze Kraft und Lebhaftigkeit der ursprünglichen Empfindung erreichen. Das Höchste, was selbst bei ihrer stärksten Aeusserung man von ihnen sagen kann, ist, dass sie ihren Gegenstand in so lebhafter Weise darbieten, dass man beinahe meint, ihn zu fühlen oder zu sehen. Aber niemals können sie, Fälle der Geistesstörung durch Krankheit oder Irrsinn abgerechnet, einen solchen Grad von Lebhaftigkeit annehmen, dass man diese Vorstellungen nicht von einander zu unterscheiden vermöchte. Der Dichter kann selbst mit den glänzendsten Farben seiner Kunst einen Naturgegenstand nicht so ausmalen, dass man seine Beschreibung für eine wirkliche Landschaft hält. Der lebhafteste Gedanke erreicht hier die dunkelste Empfindung nicht.

Ein gleicher Unterschied zieht sich durch alle anderen Vorstellungen der Seele. Ein Mensch, der von Zorn ergriffen ist, benimmt sich ganz anders, als der, welcher nur an einen solchen Affekt denkt. Wenn man mir sagt, dass Jemand verliebt ist, so verstehe ich es leicht und bilde mir eine richtige Vorstellung von seinem Zustande; aber ich kann niemals diese Vorstellung mit den wirklichen Neigungen und Aufregungen dieser Leidenschaft verwechseln. Denkt man an vergangene Empfindungen und Erregungen, so ist das Denken ein treuer Spiegel, der seinen Gegenstand genau wiedergiebt; aber die benutzten Farben sind blass und matt in Vergleich zu denen, in welche die ursprünglichen Empfindungen gekleidet waren. Es bedarf keines Scharfsinns und keines metaphysischen Geistes, um den Unterschied zwischen beiden anzugeben.

Man kann deshalb alle Vorstellungen der Seele in zwei Klassen oder Arten theilen, die sich durch den verschiedenen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die wenigst starken und lebhaften nennt man gewöhnlich Gedanken oder Vorstellungen. Für die andere Art hat die englische wie die meisten anderen Sprachen kein Wort; wahrscheinlich, weil, von philosophischen Zwecken abgesehen, das Bedürfniss fehlte, sie unter einem allgemeinen Ausdruck oder Namen zu befassen. Ich nehme mir die Freiheit, sie Eindrücke zu nennen, indem ich dies Wort in einem von dem gewöhnlichen etwas abweichenden Sinne gebrauche. Mit dem Worte Eindruck meine ich also alle unsere lebhaften Zustände, wenn wir hören oder sehen oder fühlen, oder hassen oder wünschen oder wollen. Die Eindrücke bilden den Gegensatz zu den Vorstellungen, welche jene weniger lebhaften Zustände bezeichnen, deren man sich bewusst ist, wenn man an eines jener obigen Gefühle oder Erregungen zurückdenkt.

Nichts erscheint auf den ersten Blick so schrankenlos, als das menschliche Denken; es entzieht sich nicht allein aller menschlichen Macht und Autorität, sondern überschreitet auch die Grenzen der Natur und der Wirklichkeit. Ungeheuer zu bilden und widerstreitende Gestalten und Erscheinungen zu verbinden, kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe,

als die Vorstellung des natürlichsten und bekanntesten Gegenstandes. Während der Körper auf einem Planeten beschränkt, auf dem er mühsam und schwerfällig herumkriecht, kann das Denken uns in einem Augenblick in die entferntesten Gegenden des Weltalls tragen; ja selbst darüber hinaus in das grenzenlose Chaos, wo die Natur in gänzlicher Verwirrung liegen soll. Was man nie gesehen oder gehört, kann man sich doch vorstellen; kein Ding ist der Macht der Gedanken entzogen, mit Ausnahme dessen, was einen unbedingten Widerspruch einschliesst.

Obgleich indess unsere Gedanken diese unbegrenzte Freiheit zu besitzen scheinen, zeigen sie sich doch bei näherer Untersuchung in Wahrheit in sehr enge Grenzen eingeschlossen. All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter, als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, zu umstellen, zu vermehren oder zu vermindern. Wenn wir uns ein goldenes Gebirge vorstellen, so verbinden wir nur zwei bereits vorhandene Vorstellungen, Gold und Gebirge, die uns von früher bekannt sind. Ein tugendhaftes Pferd kann man sich denken, weil man die Tugend aus seinen eigenen Gefühlen kennt; man verbindet sie mit der Gestalt und dem Aussehen eines Pferdes, was ein bekanntes Thier ist. Kurz, aller Stoff des Denkens ist von äusseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geist und dem Willen; oder, um mich philosophisch auszudrücken, alle unsere Vorstellungen oder früheren Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Empfindungen.

Zum Beweise dessen werden hoffentlich die zwei nachstehenden Gründe ausreichen. Erstlich finden wir bei der Trennung unserer Gedanken und Vorstellungen, wenn sie auch noch so verwickelt und erhaben sind, immer, dass sie sich in solche einfache Vorstellungen auflösen, welche das Abbild eines früheren Gefühls oder Empfindens sind. Selbst die Vorstellungen, welche bei dem ersten Blick am weitesten von diesem Ursprung entfernt scheinen, zeigen sich bei näherer Untersuchung als daraus abgeleitet. Die Vorstellung von Gott, welche ein allwissendes, weises und gutes Wesen

bezeichnet, bildet sich aus den Vorstellungen von unseren geistigen Thätigkeiten und aus der Steigerung dieser Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose. Man mag diese Untersuchung noch so weit fortführen; immer wird man finden, dass jede Vorstellung bei ihrer Prüfung sich als das Abbild einer gleichen Empfindung darstellt. Die Gegner, welche diesen Satz nicht allgemein und ohne Ausnahme zulassen wollen, haben eine, und zwar leichte Art, ihn zu widerlegen; sie mögen eine Vorstellung beibringen, welche nach ihrer Meinung nicht aus dieser Quelle geschöpft ist. Dann wird es mir zur Vertheidigung meiner Ansicht obliegen, welche ihr zu Grunde liegt.

Wenn zweitens ein Mensch wegen eines Fehlers im Organe für eine Art von Empfindung nicht empfänglich ist, so ergiebt sich, dass er dann auch ebenso wenig die Vorstellung davon fassen kann. Ein Blinder kann keine Vorstellung von Farben, ein Tauber kann keine von Tönen sich bilden. Wenn Jeder den ihm fehlenden Sinn zurück erhält, so ist mit der Oeffnung dieses neuen Kanals für seine Empfindungen auch ein Kanal für seine Vorstellungen eröffnet, und es ist ihm leicht, die betreffenden Bestimmungen sich vorzustellen.

Ebenso verhält es sich, wenn der Gegenstand der Empfindung noch niemals an das Organ gebracht worden ist. Ein Lappländer oder Neger hat keinen Begriff von dem Weingeschmack. Dasselbe gilt, wenn auch in geringerem Grade, wenn Jemand eine seiner Gattung eigenthümliche Empfindung oder Leidenschaft nie gefühlt hat oder deren unfähig ist; obgleich solche Fälle geistiger Gebrechen selten oder niemals vorkommen. Ein gutmüthiger Mensch kann sich keine Vorstellung von eingewurzelter Grausamkeit und Rache machen, und ein selbstsüchtiges Herz kann sich nicht leicht die höchsten Opfer der Freundschaft und des Edelmuths vorstellen. Man giebt zu, dass andere Wesen Empfindungen von Dingen haben mögen, von denen wir keine Vorstellung haben, weil uns diese nie auf dem Wege zugeführt worden sind, durch den allein eine Vorstellung in die Seele eintreten kann, d. h. durch wirkliches Fühlen und Empfinden.

Es giebt indess eine dem entgegenstehende Erscheinung,

welche die Möglichkeit beweisen könnte, dass Vorstellungen auch unabhängig von den ihnen entsprechenden Eindrücken entstehen können. Man wird sofort zugeben, dass die verschiedenen Vorstellungen der Farben, welche durch das Auge eintreten, oder die der Töne, welche das Ohr zuführt, von einander wirklich unterschieden und zu gleicher Zeit einander ähnlich sind. Ist dies von verschiedenen Farben richtig, so muss es auch von verschiedenen Schattirungen derselben Farbe gelten. Jede Schattirung erzeugt eine bestimmte Vorstellung, welche von den übrigen unabhängig ist. Wollte man dies leugnen, so könnte man durch eine allmähliche Abstufung, die Schattirung, einer Farbe unmerklich in die ihr geradezu entgegengesetzte umwandeln. Will man keinen Unterschied für die Mittelfarben anerkennen, so muss man dasselbe auch für die Extreme gelten lassen, wenn man sich nicht widersprechen soll. Man nehme nun einen Menschen, der dreissig Jahre lang sein Gesicht gehabt und mit allen Arten von Farben bekannt geworden ist, eine einzige Schattirung z. B. von Blau ausgenommen, welche er zufällig niemals gesehen hat. Wenn man diesem nun alle Schattirungen dieser Farbe, mit Ausnahme dieser einen, vorlegt, die allmählich von der dunkelsten zur hellsten ansteigen, so wird er offenbar eine Lücke bei dieser fehlenden Schattirung bemerken, und er wird empfinden, dass hier die nächsten Farben mehr von einander abstehen, als sonst wo. Ich frage nun, ob es ihm möglich sein wird, aus seiner Einbildungskraft diese fehlende zu ergänzen und sich die Vorstellung von dieser besonderen Schattirung zu bilden, obgleich seine Sinne sie ihm niemals zugeführt haben? Ich glaube, nur Wenige werden sagen, dass er es nicht könne.

Dies kann als ein Beweis gelten, dass die blossen Vorstellungen nicht immer und überall von ihren entsprechenden Empfindungen sich ableiten. Indess ist dieser Fall so vereinzelt, dass er kaum Beachtung verdient, und ich brauche seinetwegen den allgemeinen Grundsatz nicht zu ändern.

Hier ist also ein Satz, der nicht allein in sich einfach und verständlich ist, sondern der auch, bei richtiger Anwendung, jede Streitfrage verständlich macht und all jenes Kauderwelsch beseitigt, welches seit lange die metaphysischen

Untersuchungen beherrscht und widerwärtig gemacht hat. Alle Vorstellungen, insbesondere die begrifflichen, sind von Natur matt und dunkel; die Seele hat nur einen schwachen Halt für sie; sie werden leicht mit anderen, verwandten Vorstellungen verwechselt; hat man oft ein Wort gebraucht, ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, so bildet man sich zuletzt ein, dass eine bestimmte Vorstellung daran geknüpft sei. Umgekehrt sind alle Eindrücke, d. h. alle Empfindungen, sowohl äussere wie innere, stark und lebhaft; ihre Unterschiede treten bestimmter hervor, und man kann bei ihnen nicht leicht irren oder sie verwechseln. Hat man daher Verdacht, dass ein philosophischer Ausdruck ohne einen bestimmten Sinn oder Begriff gebraucht werde (was nur zu häufig geschieht), so möge man nur fragen: Von welchem Eindruck ist diese angebliche Vorstellung abgeleitet? Kann ein solcher nicht nachgewiesen werden, so wird dies den Verdacht bestätigen. Indem ich die Vorstellungen hiermit in ein so deutliches Licht gestellt habe, ist damit hoffentlich aller Streit beseitigt, welcher sich über Natur und Wirklichkeit erheben könnte. (A.) [2])

Anm. A. Wahrscheinlich haben auch Alle, welche die angeborenen Ideen leugnen, damit nur gemeint, dass die Begriffe blos Abbilder unserer Eindrücke seien. Indess sind die dabei gebrauchten Worte weder vorsichtig gewählt, noch so genau bestimmt, dass die Lehre nicht missverstanden werden könnte. Denn was versteht man unter: angeboren? Ist es so viel als natürlich, so sind alle Vorstellungen und Begriffe der Seele angeboren oder natürlich, mag man dies letztere Wort als Gegensatz von ungewöhnlich oder von künstlich oder von wunderbar nehmen. Versteht man unter „angeboren" das mit der Geburt Vorhandene, so wird der Streit leichtsinnig, und es verlohnt sich dann nicht der Mühe, zu untersuchen, in welchem Zeitpunkte das Denken beginne, ob vor, mit oder nach der Geburt.

Auch scheint das Wort Idee von Locke und Andern meist in einem schwankenden Sinne gebraucht zu sein; sie bezeichnen damit sowohl die Wahrnehmungen, die Empfindungen und Gefühl, wie die Gedanken. Dann möchte ich wohl wissen, was man sich unter der Behauptung denkt, dass die Selbstliebe, die Rache für Beleidigungen oder die Geschlechtsliebe nicht angeboren sei?

Nimmt man die Worte Eindrücke und Vorstellungen (oder Idee) in dem oben entwickelten Sinne, und versteht man unter angeboren das Ursprüngliche und von keinem vorgehenden

Abtheilung III.

Ueber die Verbindung der Vorstellungen.

Offenbar besteht eine Regel für die Verknüpfung verschiedener Gedanken oder Vorstellungen der Seele; bei ihrem Eintritt in die Erinnerung oder Phantasie führt die eine die andere nach einer gewissen Methode und Regelmässigkeit mit sich. Bei ernstem Nachdenken oder Sprechen ist dies so auffallend, dass jeder ungehörige Gedanke, welcher die regelmässige Folge oder Kette der Vorstellungen unterbricht, sofort bemerkt und zurückgewiesen wird. Aber auch in den wildesten und schwärmerischten Träumereien, ja selbst bei wirklichen Träumen zeigt die Beobachtung, dass die Einbildungskraft nicht ganz abenteuerlich sich bewegt, sondern dass zwischen den verschiedenen Vorstellungen, welche sich folgten, immer eine Verknüpfung bestand. Könnte man das loseste und ungebundenste Geschwätz gleich niederschreiben, so würde man sofort bemerken, dass bei allen Springen doch etwas da war, was sie verknüpfte. Sollte dies nicht der Fall sein, so wird die Person, welche den Faden der Untersuchung abbrach, immer angeben können, dass in ihrer Seele eine Folge von Gedanken statt gehabt, welche sie allmählich von dem Gegenstand der Untersuchung abgeführt hat. In verschiedenen Sprachen, selbst da, wo nicht die geringste Verbindung oder Mittheilung vorausgesetzt werden kann, zeigen Worte, welche sehr verwickelte Vorstellungen bezeichnen, doch grosse Uebereinstimmung; ein sicherer Beweis, dass die einfachen, darin enthaltenen Vorstellungen

Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, dass alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind.

Offen gestanden, scheint mir Locke bei dieser Frage durch die Schulgelehrten irregeführt zu sein, welche zweideutige Worte benutzen und so ihre Streitigkeiten zu einer langweiligen Länge ausdehnen, ohne den Streitpunkt zu berühren. Eine ähnliche Zweideutigkeit und Wortklauberei zieht sich durch die Erörterungen dieses Philosophen nicht blos bei diesem, sondern auch bei vielen anderen Punkten.

durch ein gewisses allgemeines Gesetz verknüpft worden sind, welches seinen Einfluss bei jedem Menschen übt.

Obgleich diese Verbindung verschiedener Vorstellungen zu augenfällig ist, um nicht bemerkt zu werden, so hat doch kein Philosoph, so viel ich weiss, versucht, diese Gesetze der Verbindung sämmtlich aufzusuchen und zu ordnen; und doch ist der Gegenstand von Interesse.

Nach meiner Ansicht bestehen nur drei Gesetze der Gedankenverbindung; sie sind: die Aehnlichkeit, die Berührung in Zeit oder Raum und die Ursachlichkeit.

Dass diese drei Gesetze zur Verbindung der Gedanken dienen, werden, glaube ich, Wenige bezweifeln. Ein Gemälde führt unsere Gedanken ganz natürlich auf das Original (Aehnlichkeit); die Erwähnung eines Zimmers in einem Hause führt ganz natürlich die Gedanken oder das Gespräch auf das andere Zimmer (Berührung); und wenn man an eine Wunde denkt, so kann man es kaum verhindern, dass man nicht auch an die Schmerzen denkt, die ihr folgen (Ursache und Wirkung).

Dagegen ist der Beweis für die Vollständigkeit dieser Aufzählung, und dass keine weiteren Gesetze daneben für die Gedankenverbindung bestehen, schwer, sowohl in Bezug auf den Leser, als auf die eigene Beruhigung. Alles, was man in solchen Fällen thun kann, ist, die verschiedenen Einzelfälle durchzugehen, genau die Gesetze zu erforschen, welche in ihnen die mehreren Gedanken verbinden, und dabei das Gesetz so allgemein als möglich zu machen.*) Je mehr solche Fälle man prüft, und je mehr Sorgfalt man anwendet, desto mehr wird man sich überzeugen, dass die von mir gegebene Aufzählung Alles umfasst und vollständig ist.[3])

*) So ist z. B. der Kontrast oder Gegensatz auch eine Verknüpfung der Vorstellungen; doch kann man ihn auch als eine Mischung von Ursachlichkeit und Aehnlichkeit nehmen. Wo zwei Dinge einander entgegengesetzt sind, zerstört eines das andere; d. h. die Ursache seiner Zerstörung und die Vorstellung der Zerstörung eines Gegenstandes schliessen die Vorstellung seines früheren Daseins ein.

Abtheilung IV.

Skeptische Zweifel in Betreff der Thätigkeiten des Verstandes.

Abschnitt I.

Alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens zerfallen von Natur in zwei Klassen, nämlich in Beziehungen der Vorstellungen und in Thatsachen. Zur ersten Klasse gehören die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik; mit einem Wort: jeder Satz von anschaulicher oder zu beweisender Gewissheit. Dass das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, welcher die Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Dass dreimal fünf gleich ist der Hälfte von Dreissig drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Klasse können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch niemals einen Kreis oder Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Beweiskraft behalten.

Thatsachen, der zweite Gegenstand der menschlichen Erkenntniss, werden nicht in derselben Weise festgestellt, und unsere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit ist zwar gross, aber doch nicht von derselben Art, wie bei den ersten. Das Gegentheil einer Thatsache bleibt immer möglich; denn es ist niemals ein Widerspruch; es kann von der Seele mit derselben Leichtigkeit und Bestimmtheit vorgestellt werden, als wenn es genau mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein ebenso verständlicher und widerspruchsfreier Satz als die Behauptung: dass sie aufgehen werde. Man würde vergeblich den Beweis ihrer Unwahrheit versuchen. Könnte man sie wiederlegen, so müsste sie einen Widerpruch enthalten und gar nicht deutlich von der Seele vorgestellt werden.

Es ist deshalb von wissenschaftlichem Interesse, die Natur der Gewissheit zu untersuchen, welche uns von der wirklichen Existenz und von Thatsachen überzeugt, so weit sie über das gegenwärtige Zeugniss unserer Sinne oder die Angaben unseres Gedächtnisses hinausgeht. Dieser Theil der Philosophie ist, wie man bemerkt, sowohl bei den Alten wie bei den Neueren nur wenig gepflegt worden; man wird deshalb unsere Zweifel und Irrthümer bei der Verfolgung einer so wichtigen Untersuchung um so mehr entschuldigen, als der Weg auf sehr schwierige Pfade führt, wo Richtung und Führer fehlen. Diese Zweifel können selbst nützlich werden, weil sie die Wissbegierde wecken und jenen unbedingten Glauben und jene Sicherheit zerstören, welche das Gift alles Forschens und aller freien Untersuchung ist. Wenn in der gewöhnlichen Philosophie Mängel bestehen und entdeckt werden, so darf, nach meiner Meinung, dies nicht entmuthigen, sondern muss vielmehr antreiben, etwas Vollständigeres und Genügenderes zu erreichen, als man bis jetzt dem Publikum geboten hat.

Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Nur durch diese Beziehung allein kann man über das Zeugniss unseres Gedächnisses und unserer Sinne hinauskommen. Wenn man einen Menschen fragt, weshalb er eine Thatsache, die nicht wahrnehmbar ist, glaubt, z. B. dass sein Freund auf dem Lande oder in Frankreich ist, so wird er einen Grund angeben, und dieser Grund wird irgend eine andere Thatsache enthalten, etwa einen Brief, den er von ihm empfangen hat, oder die Kenntniss seiner früheren Entschlüsse und Zusagen. Wenn man auf einer wüsten Insel eine Uhr oder eine andere Maschine findet, so wird man schliessen, dass einmal Menschen dort gewesen sind. Alle unsere Folgerungen in Bezug auf Thatsachen sind von derselben Beschaffenheit; es wird hier beständig vorausgesetzt, dass zwischen der gegenwärtigen Thatsache und der auf sie gestützten eine Verknüpfung besteht. Bände sie nichts zusammen, so wäre der Schluss ganz willkürlich. Hört man

in der Dunkelheit eine artikulirte Stimme und ein vernünftiges Gespräch, so vergewissert uns dies von der Gegenwart einer Person. Wesshalb? weil jene die Wirkungen menschlicher Bildung und Thätigkeit und eng mit ihnen verknüpft sind. Untersucht man alle anderen Schlüsse dieser Art, so wird man finden, dass sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützen, und dass diese Beziehung bald nahe, bald entfernt, bald hinter einander, bald gleichzeitig statt hat. Hitze und Licht sind gleichzeitige Wirkungen des Feuers, und man kann von dem einen richtig auf das andere schliessen.

Will man daher in Bezug auf die Natur der Gewissheit, über Thatsachen etwas Befriedigendes erreichen, so muss man untersuchen, wie man zur Kenntniss von der Ursache und Wirkung gelangt.

Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntniss dieser Beziehung in keinem Falle durch ein Denken a priori erreicht wird, sondern dass sie lediglich aus der Erfahrung stammt; wenn sich ergiebt, dass einzelne Gegenstände beständig mit einander verbunden sind. Man gebe einem Manne von noch so gutem Verstande und Fähigkeiten einen Gegenstand, der ihm ganz neu ist, und er wird selbst bei der genauesten Untersuchung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht im Stande sein, eine seiner Ursachen oder Wirkungen zu entdecken. Adam, von dem man annimmt, dass seine Verstandeskräfte anfänglich ganz vollkommen waren, konnte doch aus der Durchsichtigkeit und Flüssigkeit des Wassers nicht schliessen, dass es ihn ersticken würde; ebenso wenig aus dem Licht und der Wärme des Feuers, dass es ihn verzehren würde. Kein Gegenstand entdeckt durch die Eigenschaften, welche den Sinnen sich bieten, die Ursachen, welche ihn hervorgebracht haben, und die Wirkungen, welche aus ihm entstehen werden, und unsere Vernunft kann ohne Hülfe der Erfahrung keinen Schluss auf das wirkliche Dasein und auf Thatsachen machen.

Dieser Satz, dass die Ursachen und Wirkungen nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Erfahrung erkennbar sind, wird leicht für solche Fälle zugestanden werden, wo

man sich entsinnt, dass sie einmal ganz unbekannt waren; denn man ist sich da der gänzlichen Unfähigkeit bewusst, irgend vorher zu sagen, was aus ihnen entstehen werde. Man gebe einem Menschen, der keine Kenntniss von der Physik hat, zwei geglättete Marmorplatten, und er wird nimmer entdecken, dass sie in der Weise mit einander zusammenhängen, dass ihre Trennung in gerade Linie grosse Kraft erfordert, während sie der seitlichen Verschiebung nur geringen Widerstand entgegenstellen. Von solchen Vorgängen, welche mit dem gewöhnlichen Laufe der Natur wenig Aehnlichkeit haben, räumt man auch bereitwillig ein, dass man sie nur durch Erfahrung kennen lernen kann, und Niemand bildet sich ein, dass die Gewalt des entzündeten Pulvers oder die Anziehung eines Magneten jemals durch Gründe a priori hätte entdeckt werden können.

Ebenso wenig bestreitet man bei Wirkungen, welche von einer verwickelten Maschinerie oder von einer geheimen Zusammenstellung der Theile abhängen, dass man die Kenntniss derselben nur der Erfahrung verdankt. Wer will behaupten, dass er einen von der Erfahrung unabhängigen Grund angeben könne, weshalb Milch und Brod ein passendes Nahrungsmittel für den Menschen, aber nicht für den Bären oder Tiger sei?

Diese Wahrheit hat aber anscheinend nicht die gleiche Gewissheit bei Vorgängen, mit denen wir seit unserem Eintreten in die Welt vertraut geworden sind, welche mit dem ganzen Lauf der Natur grosse Aehnlichkeit haben, und die vermeintlich nur von einfachen Eigenschaften der Dinge abhängen und nicht von einem verborgenen Zusammenhange der Theile. Hier meint man, dass die blosse Thätigkeit des Verstandes und ohne Erfahrung, die Wirkungen entdecken zu können. Man meint, dass wenn man plötzlich in die Welt gestellt worden wäre, man sofort hätte schliessen können, dass eine Billardkugel durch Stoss einer anderen ihre Bewegung mittheilen könne, und dass man nicht nöthig gehabt, auf den Erfolg zu warten, um dies mit Sicherheit aussprechen zu können. So stark ist die Macht der Gewohnheit; gerade da, wo sie am grössten ist, verdeckt sie nicht blos unsere natürliche Unwissenheit, sondern verbirgt auch

sich selbst; sie scheint nicht vorhanden zu sein, gerade weil sie im höchsten Maasse besteht.

Aber die folgenden Betrachtungen werden vielleicht genügend zeigen, dass alle Naturgesetze und alle Bewegungen der Körper ohne Ausnahme lediglich durch die Erfahrung kennen gelernt werden. Wenn ein Gegenstand uns gebracht wird, und wir sollen die von ihm ausgehende Wirkung angeben, ohne frühere Beobachtungen zu Rathe zu ziehen, so frage ich, wie soll die Seele hierbei verfahren? Sie muss sich eine Folge ausdenken oder erfinden, welche sie der Sache als Wirkung zuschreibt, und es ist klar, dass diese Angabe nur ganz willkürlich sein kann. Die Seele kann unmöglich die Wirkung in diesem Falle ausfindig machen, selbst bei der genauesten Untersuchung und Prüfung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz verschieden und kann deshalb niemals in dieser aufgefunden werden. Die Bewegung von der zweiten Billardkugel ist ein ganz anderer Vorgang, als die Bewegung in der ersten, und es ist nichts in dem Einen, was den leisesten Wink für das Andere gäbe. Ein in die Höhe gehobener Stein oder Metallklumpen fällt sofort, wenn man die Stütze wegnimmt; betrachtet man aber die Sache a priori, ist da etwas darin enthalten, was eher die Vorstellung von einer Bewegung nach unten erzeugen könnte, als nach oben oder nach der Seite?

So wie bei allen Naturvorgängen die erste Vorstellung oder Erfindung einer bestimmten Wirkung ohne Rückfrage bei einer Erfahrung willkürlich bleibt, so gilt dasselbe für das angenommene Band oder die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, welche sie zusammenbindet und es unmöglich macht, dass eine andere Wirkung aus der Wirksamkeit dieser Ursache hervorgehen kann. Wenn ich z. B. eine Billardkugel sich gerade gegen eine andere bewegen sehe, so mag mir vielleicht der Gedanke kommen, dass die Bewegung der zweiten das Ergebniss der Berührung oder des Stosses sei; aber kann ich nicht ebenso gut hundert andere Wirkungen aus dieser Ursache voraussetzen? Könnten beide Kugeln nicht in völliger Ruhe bleiben? Kann die erste Kugel sich nicht gerade zurück bewegen oder in irgend einer Richtung seitlich von der zweiten abspringen? Alle

diese Annahmen sind möglich und denkbar. Weshalb soll man da der einen den Vorzug vor der anderen geben, die ebenso möglich und denkbar ist wie jene? Alle unsere Gründe a priori können uns nie einen Anhalt für einen solchen Vorzug bieten.

Kurz, jede Wirkung ist von ihrer Ursache verschieden; sie kann deshalb in dieser nicht gefunden werden, und jede Erfindung oder Vorstellung derselben a priori muss völlig willkürlich bleiben. Und selbst wenn die Wirkung genannt ist, bleibt die Verbindung ihrer mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen giebt, welche dem Verstande ebenso möglich und denkbar erscheinen. Es ist deshalb vergeblich, wenn man meint, ohne Hülfe der Beobachtung und Erfahrung irgend eine Wirkung bestimmen und eine Ursache oder eine Folge ableiten zu können.

Daher kommt es, dass kein vorsichtiger und bescheidener Philosoph es je unternommen hat, die letzte Ursache von irgend einem Naturvorgang anzugeben oder die Wirksamkeit der Kräfte bestimmt darzulegen, welche in der Welt irgend eine Wirkung herbeiführt. Alles, was anerkanntermassen die Vernunft vermag, ist, die für die einzelnen Erfahrungen geltenden Regeln auf eine grössere Einfachheit zurückzuführen und die vielen besonderen Wirkungen aus wenigen allgemeinen Ursachen abzuleiten, und zwar mit Hülfe der Analogie, Erfahrung und Beobachtung. Aber die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen zu entdecken, ist vergeblich, und keine Erklärung derselben wird hier zufriedenstellen. Die letzten Kräfte und Prinzipien sind der menschlichen Wissbegierde und Forschung gänzlich verschlossen. Elastizität, Schwere, Zusammenhang der Theile, Mittheilung der Bewegung durch Stoss sind vielleicht die letzten Ursachen und Prinzipien, die man in der Natur entdecken kann, und man muss sich glücklich schätzen, wenn durch sorgfältige Untersuchung und Ueberlegung die besonderen Erscheinungen sich bis auf diese allgemeinen Prinzipien oder bis nahe zu ihnen zurückführen lassen. Die vollkommenste Philosophie der Natur schiebt nur unsere Unwissenheit ein Wenig weiter zurück, und ebenso dient vielleicht die vollkommenste Metaphysik und Moralphilosophie nur dazu, grössere Stücke von

unserer Unwissenheit blos zu legen. So ist menschliche Schwäche und Blindheit das Ergebniss aller Philosophie; bei jeder Wendung treffen wir auf sie, trotz aller Versuche, sie zu beseitigen oder zu umgehen.

Selbst wenn die Naturphilosophie die Geometrie zu Hülfe nimmt, kann diese, trotz der mit Recht gepriesenen Schärfe ihrer Beweise, diesen Mangel nicht beseitigen und die Kenntniss der letzten Ursachen nicht verschaffen. Jeder Theil der angewendeten Mathematik setzt für die Wirksamkeit der Natur gewisse Gesetze als gültig voraus, und das reine Denken hilft nur der Erfahrung bei der Auffindung dieser Gesetze oder bei Bestimmung ihres Einflusses in den einzelnen Fällen, wo dieser von einer genauen Bestimmung der Entfernung oder Grösse abhängt. So besteht das durch die angewandte Erfahrung aufgefundene Gesetz, dass die Kraft jedes in Bewegung sich befindenden Körpers sich verhält, wie die verbundenen Momente seiner Masse und seiner Schnelligkeit; so wird eine schwache Kraft auch ein grosses Hinderniss überwinden oder eine grosse Last heben, wenn man durch irgend eine Einrichtung oder Maschinerie die Schnelligkeit dieser Kraft so vergrössern kann, dass sie die Uebermacht über ihren Gegner erhält. Die Geometrie hilft bei Anwendung dieses Gesetzes; sie giebt die richtigen Maasse für alle Theile und Gestalten, die für irgend eine Maschine nöthig sind; aber die Entdeckung des Gesetzes selbst verdankt man doch nur der Erfahrung, und alles reine Denken der ganzen Welt hätte nie einen Schritt weiter zur Kenntniss desselben geführt. Bei dem blossen Denken a priori und bei dem blossen Betrachten eines Gegenstandes oder einer Ursache, wie sie dem Verstande erscheint, ohne Rücksicht auf Erfahrung, kann nie der Begriff eines unterschiedenen oder anderen Gegenstandes gewonnen werden, der als Wirkung gelten müsse; noch weniger, dass beide untrennbar und ausnahmslos verknüpft seien. Der Mensch müsste wunderbar scharfsinnig sein, der durch blosses Denken entdecken könnte, dass die Krystalle die Wirkung der Hitze; und das Eis die Wirkung der Kälte seien, ohne vorher mit der Wirksamkeit dieser Bestimmungen bekannt zu sein.[4])

Abschnitt II.

Bis hier ist indess noch keine genügende Antwort auf die im Anfang gestellte Frage gewonnen worden. Jede Lösung erweckt neue Fragen, so schwierig wie die früheren, und treibt zu weiteren Nachforschungen. Auf die Frage: Was ist das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen? erscheint als richtige Antwort, dass sie auf die Beziehung von Ursache und Wirkung sich stützt. Auf die weitere Frage: Was ist die Grundlage aller Beweise und Schlüsse aus dieser Beziehungsform? kann man mit dem Wort Erfahrung die Antwort geben. Fragt man aber in solcher sichtenden Stimmung wieder: Was ist die Grundlage von allen Schlüssen aus der Erfahrung? so trifft dies einen schwer zu lösenden und zu erklärenden Punkt. Philosophen mit der Miene höherer Weisheit und Selbstbewusstsein bestehen eine harte Probe, wenn sie auf Personen treffen, die gern fragen, und die sie aus jedem Winkel, in den sie sich zurückziehen, wieder aufjagen, sicher, sie zuletzt in ein gefährliches Entweder-Oder zu drängen. Der beste Schutz gegen solche Beschämung ist Bescheidenheit in unseren Ansprüchen; man lege lieber selbst die Schwierigkeit dar, als sie sich vorhalten zu lassen. Dadurch kann man sogar seine Unwissenheit zu einer Art von Verdienst erheben.

Ich werde mich in diesem Abschnitt auf ein leichtes Geschäft beschränken und nur eine verneinende Antwort auf die gestellte Frage geben. Ich sage, dass selbst nachdem man die Erfahrung von der Wirksamkeit der Ursachen und Wirkungen gewonnen hat, die Schlüsse aus dieser Erfahrung sich nicht auf Vernunft oder einen Vorgang innerhalb des Denkens schützen. Diese Antwort habe ich zu erläutern und zu vertheidigen.

Man muss zugestehen, dass die Natur uns von ihren Geheimnissen fern hält und uns nur die Kenntniss einiger äusserlichen Eigenschaften der Dinge verstattet, während sie uns die Kräfte und Prinzipien verbirgt, von denen die Wirksamkeit der Dinge abhängt. Unsere Sinne belehren uns über die Farbe, das Gewicht und den Stoff des Brotes; aber

weder die Sinne noch die Vernunft können uns über die Eigenschaften belehren, welche es für die Ernährung und Unterhaltung des menschlichen Körpers geschickt machen. Das Gefühl und das Gesicht geben eine Vorstellung von der wirklichen Bewegung der Körper; aber von der wunderbaren Kraft oder Macht, welche einen bewegten Körper immer in einer steten Veränderung des Ortes erhält, und welche ein Körper nur durch Mittheilung an andere verliert, kann man sich nicht die entfernteste Vorstellung machen. Aber trotz dieser Unkenntniss der natürlichen Kräfte*) und Prinzipien setzt man bei Wahrnehmung gleicher Eigenschaften immer die gleichen verborgenen Kräfte voraus und erwartet den Eintritt von Wirkungen, welche den früher wahrgenommenen gleichen. Wenn eine Sache von gleicher Farbe und Beschaffenheit mit dem früher gegessenen Brode uns geboten wird, so wiederholen wir ohne Bedenken den Versuch und erwarten mit Gewissheit gleiche Ernährung und Erhaltung. Dieser Vorgang in der Seele oder im Denken ist es, von dem ich die Grundlage kennen lernen möchte. Jedermann gesteht zu, dass man keine Verknüpfung zwischen denn sinnlichen Eigenschaften und geheimen Kräften kennt, und dass deshalb die Seele durch nichts, was sie von deren Natur kennt, veranlasst wird, eine solche regelmässige und bestimmte Verbindung zwischen denselben anzunehmen. Was frühere Erfahrung anlangt, so kann man einräumen, dass sie unmittelbare und gewisse Auskunft, genau über die Gegenstände und den Zeitpunkt, den sie umfasste, giebt; weshalb soll aber diese Erfahrung auch auf andere Dinge ausgedehnt werden, die so viel, wie wir wissen, jenen nur in der äusseren Erscheinung gleichen? Dies ist die oberste Frage, die ich stelle. Das früher verzehrte Brod hat mich ernährt, d. h. ein Körper von diesen sinnlichen Eigenschaften war zu dieser Zeit mit dieser verborgenen Kraft ausgerüstet; folgt aber daraus, dass ein anderes Brod, zu anderer Zeit, mich ebenfalls ernähren muss und dass die gleichen sinnlichen Eigenschaften mit gleichen geheimen

*) Das Wort Kraft ist hier in einem gemeinüblichen und weniger strengen Sinne gebraucht. Die schärfere Bestimmung desselben würde den Beweis dieses Grundes noch steigern.

Kräften immer verbünden sind? Diese Folge ist durchaus nicht nothwendig; wenigstens muss man anerkennen, dass hier eine Folgerung besteht, die von der Seele gezogen wird; dass hier ein Schritt gethan wird, ein Vorgang im Denken und eine Folgerung besteht, welche der Erklärung bedarf. Die zwei Sätze sind durchaus nicht dieselben: Ich habe gefunden, dass dieses Ding immer mit dieser Wirkung verbunden gewesen ist; und: Ich sehe voraus, dass andere, scheinbar ähnliche Dinge mit scheinbar ähnlichen Wirkungen verbunden sein werden. Ich erkenne, wenn man will, an, dass der eine Satz von dem anderen richtig abgeleitet werden mag, ich weiss auch, dass diese Ableitung thatsächlich geschieht; wenn man aber behauptet, dass diese Ableitung durch eine Kette von Gründen geschieht, so möchte ich diese Begründung kennen lernen. Die Verbindung zwischen beiden Sätzen ist nicht anschaulicher Art; es ist ein Mittel nothwendig, welches die Seele zur Ziehung eines solchen Schlusses befähigt, wenn er überhaupt auf Vernunft und Gründen beruhen soll. Nun gestehe ich, dieses Mittel übersteigt meinen Verstand; man soll es mir zeigen, wenn man behauptet, dass es wirklich bestehe, und der Ursprung aller unserer Schlüsse über Thatsachen sei. Dieser verneinende Einwand wird sicherlich allmählich überzeugend werden, wenn scharfsinnige und geschickte Philosophen ihre Untersuchung auf diesen Punkt richten und Keiner ein Gesetz der Verknüpfung, oder einen vermittelnden Schritt wird nachweisen können, auf welche der Verstand bei dieser Folgerung sich stützt. Da indess diese Frage noch eine neue ist, so wird nicht jeder Leser seinem Scharfsinn vertrauen und annehmen wollen, dass kein Grund bestehe, weil er ihn nicht finden kann. Es wird deshalb nöthig sein, noch eine schwierigere Aufgabe zu wagen und durch Aufzählung aller Zweige des menschlichen Wissens zu zeigen, dass Keiner einen solchen Grund beschaffen kann.

Alle Begründungen zerfallen in zwei Arten, nämlich 1) in beweisende, d. h. in solche, welche sich auf Begriffe und moralische Gründe stützen, und 2) in Begründungen von Thatsachen und Dasein. Dass hier keine Beweise bestehen, scheint offenbar; denn es ist kein Widerspruch, dass der

Naturlauf wechselt, und dass ein Ding, welches anscheinend einem früher wahrgenommenen gleicht, mit anderen oder entgegengesetzten Wirkungen verbunden ist. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, dass ein Ding, was aus den Wolken fällt und überall sonst dem Schnee gleicht, doch wie Salz schmeckt und wie Feuer brennt? Ist etwas verständlicher als die Behauptung, dass alle Bäume im Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni kahl werden? Nun enthält aber das, was man verstehen und deutlich vorstellen kann, keinen Widerspruch und kann niemals a priori durch einen Beweiss oder eine begriffliche Folgerung widerlegt werden.

Wenn daher uns Gründe veranlassen, früheren Erfahrungen zu vertrauen und sie zum Maassstab unseres Urtheils über Vergangenes und Kommendes zu nehmen, so können diese Gründe nur Wahrscheinlichkeit haben, oder sich nach der obigen Eintheilung nur auf Thatsachen und wirkliches Dasein beziehen. Aber auch ein Grund dieser Art kann hier nicht bestehen, wenn meine Erklärung über diese Art der Begründung als zuverlässig und genügend erscheint. Es ist bereits dargelegt worden, dass alle Gründe in Betreff der Existenz sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützen; dass unsere Kenntniss von dieser Beziehung sich lediglich aus der Erfahrung ableitet, und dass alle unsere Erfahrungsschlüsse von der Voraussetzung ausgehen, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde. Ein Beweis des letzten Satzes, der sich auf die Wahrscheinlichkeit und Existenz-Gründe stützt, dreht sich daher offenbar im Zirkel und nimmt das für zugestanden an, was den Kern der Frage bildet.

Alle Erfahrungsbeweise gründen sich in Wahrheit auf die Aehnlichkeit, welche man zwischen verschiedenen Gegenständen bemerkt, und welche ähnliche Wirkungen wie die erwarten lässt, welche man früher als Folge von solchen Gegenständen bemerkt hat. Obgleich nun nur ein Narr oder ein Wahnsinniger das Ansehen der Erfahrung in Zweifel ziehen oder diesen grossen Führer durch das menschliche Leben von sich weisen wird, so wird man doch einem Philosophen die Frage nach dem Prinzip gestatten, welches der

Erfahrung dieses mächtige Ansehen giebt und Nutzen aus der Aehnlichkeit ziehen lässt, welche die Natur zwischen mehreren Gegenständen stattfinden lässt. Von ähnlichen Ursachen erwartet man ähnliche Wirkungen. Darauf laufen alle Erfahrungsbeweise hinaus. Stützte sich nun dieser Schluss auf die Vernunft, so müsste er bei dem ersten Male und für einen Fall ebenso vollkommen gelten, als nach einer langen Reihe von Einzelfällen; aber dies ist durchaus nicht so. Nichts gleicht sich so wie Eier; aber Niemand erwartet wegen dieser anscheinenden Aehnlichkeit denselben Wohlgeschmack bei allen. Nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge irgend einer Art erreichen wir in Beziehung auf einen bestimmten Fall Gewissheit und Vertrauen. Wo ist nun das Verfahren der Vernunft, welches von einem Fall einen ganz anderen Schluss zieht als von hundert Fällen, die in keiner Weise von jenem Einzelnen unterschieden sind. Ich stelle diese Frage nicht blos der Belehrung wegen, sondern auch der Schwierigkeit wegen. Solch ein Verfahren der Vernunft kann ich nicht finden, noch mir vorstellen. Aber mein Ohr steht jeder Belehrung offen, die mir Jemand zu geben vermag.

Sagt man, dass wir aus der Anzahl gleicher Fälle auf eine Verknüpfung der sinnlichen Eigenschaften mit geheimen Kräften schliessen, so scheint mir dies dieselbe Schwierigkeit zu sein, nur in andere Worte gehüllt. Immer kehrt die Frage nach den Beweisen wieder, auf die sich dieser Schluss gründet. Wo ist das Mittelglied, der zwischenliegende Gedanke, welcher so weit getrennte Sätze verbindet? Man giebt zu, dass die Farbe, die Masse und die übrigen sinnlichen Eigenschaften des Brodes nicht von selbst eine Verknüpfung mit den verborgenen Kräften der Ernährung und Erhaltung haben; denn sonst könnte man diese Kräfte aus der ersten Erscheinung der sinnlichen Eigenschaften abnehmen; man brauchte keine Erfahrung, was gegen die Ansicht aller Philosophen und gegen die klaren Thatsachen streiten würde. Hier ist also der Ort der natürlichen Unwissenheit rücksichtlich der Kräfte und Wirkungen aller Dinge. Wie hilft die Erfahrung ihr ab? Sie zeigt uns blos eine Anzahl gleichförmiger Wirkungen von gleichen

Dingen und lehrt uns, dass diese einzelnen Dinge in diesen einzelnen Fällen mit solcher Kraft ausgerüstet waren. Kommt ein neues Ding, mit gleichen sinnlichen Eigenschaften, so erwartet man die gleiche Kraft und gleiche Wirkung. Von einem Körper gleicher Farbe und Bestandtheile wie Brod erwartet man gleiche Ernährung und Erhaltung. Ein solcher Schritt, ein solches Verfahren der Seele bedarf aber sicherlich der Erklärung. Wenn Jemand sagt: Ich habe in allen früheren Fällen solche sinnliche Eigenschaften mit solchen verborgenen Kräften verbunden gefunden, und wenn Jemand sagt: Gleiche sinnliche Eigenschaften werden immer mit gleichen verborgenen Kräften verbunden sein, so sagt er nicht dasselbe, und beide Sätze sind nicht identisch. Man erwidert: Der eine ist von dem andern abgeleitet; aber man muss entgegnen, dass diese Ableitung nicht wahrgenommen und nicht bewiesen werden kann. Welcher Art ist sie also? Nennt man sie Erfahrung, so ist dies keine Lösung. Denn alle Erfahrungsbeweise ruhen auf der Grundlage, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde, und das gleiche Kräfte mit gleichen sinnlichen Eigenschaften verbunden sein werden. Entsteht ein Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern, und dass das Vergangene keine Regel für das Kommende sein werde, so wird alle Erfahrung nutzlos und dient zu keiner Folgerung oder Ableitung. Keine Erfahrung kann deshalb diese Gleichheit zwischen Kommendem und Vergangenem beweisen; denn alle Gründe stützen sich auf die Annahme dieser Gleichheit. Wenn auch der Lauf der Dinge bisher noch so regelmässig gewesen ist, so beweist dies für sich allein und ohne einen besonderen Grund nicht, dass dies auch in Zukunft so sein werde. Man irrt, wenn man meint, die Natur der Dinge aus vergangenen Fällen erkannt zu haben. Ihre verborgene Natur und folglich alle ihre Wirkungen können sich ändern, ohne dass ihre sinnlichen Eigenschaften wechseln. In einzelnen Fällen und bei einzelnen Dingen geschieht dies; weshalb kann es nicht immer und für Alles geschehen? Welche Logik, welcher Beweis spricht gegen diese Annahme? Man sagt: Die Praxis widerlegt die Zweifel. Aber dies trifft nicht den Sinn der

Frage. Als Handelnder bin ich in diesem Punkt ganz zufriedengestellt; aber als Philosoph mit etwas Wissbegierde, wo nicht Zweifelsucht, verlange ich nach dem Grunde dieser Ableitung. Kein Buch, kein Nachdenken hat bis jetzt die Schwierigkeit heben oder mich in einem so wichtigen Punkte zufriedenstellen können. Was kann ich Besseres thun, als die Frage dem Publikum vorlegen, obgleich ich wenig Hoffnung habe, sie gelöst zu bekommen. Wir werden auf diese Weise wenigstens unserer Unwissenheit inne, wenn wir auch unser Wissen nicht vermehren.

Es ist gewiss eine unverzeiliche Anmassung, zu behaupten, dass kein Grund bestehe, weil man bis jetzt keinen gefunden habe. Ebenso voreilig würde es sein, deshalb, weil alle Forscher in verschiedenen Zeiten vergeblich danach gesucht haben, zu folgern, dass der Gegenstand alle menschliche Fassungskraft übersteige. Selbst wenn man alle Quellen unseres Wissens untersucht und sie für diesen Gegenstand ungeeignet findet, so bleibt doch das Bedenken, ob die Aufzählung vollständig, oder ob die Untersuchung erschöpfend gewesen. In Beziehung auf die vorliegende Frage bieten sich indess einige Erwägungen, welche diesen Vorwurf der Anmassung und den Zweifel, ob man sich nicht irre, wohl beseitigen.

Es ist Thatsache, dass die unwissendsten und dümmsten Bauern, ja die Kinder, ja selbst die unvernünftigen Thiere durch Erfahrung klüger werden und die Eigenschaften der natürlichen Dinge durch Beobachtung ihrer Wirkungen kennen lernen. Wenn ein Kind den Schmerz aus der Berührung eines brennenden Lichtes gefühlt hat, so wird es sorgfältig seine Hände von der Flamme fern halten, denn es erwartet die gleiche Wirkung von einer Ursache mit gleichen Eigenschaften und Aeusserem. Meint man, dass der Verstand des Kindes auf diesen Schluss durch einen Beweis oder eine Thätigkeit der Vernunft geführt werde, so bitte ich, mir diesen Beweis darzulegen; eine so billige Frage wird man nicht abweisen können. Man darf nicht einwenden, dass der Gegenstand schwierig sei und sich der Nachforschung entziehe, wenn man anerkennt, dass die Fähigkeit eines Kindes dafür hinreicht. Wenn man daher zaudert und sich

besinnt und dann eine verwickelte oder dunkele Auseinandersetzung beibringt, so giebt man die Sache verloren und erkennt an, dass kein Grund uns bestimmt, um anzunehmen, dass das Vergangene dem Kommenden gleichen werde, und dass gleiche Wirkungen aus äusserlich gleichen Ursachen hervorgehn werden. Dies ist der Satz, den ich in diesem Abschnitt habe hervorheben wollen. Habe ich Recht, so will ich damit nicht behaupten, etwas Grosses entdeckt zu haben; habe ich Unrecht, so muss ich mich selbst für einen sehr ungelehrigen Schüler halten, weil ich einen Grund nicht finden kann, der mir doch schon ganz geläufig war, noch ehe ich die Wiege verliess. [5])

Abtheilung V.

Skeptische Lösung dieser Zweifel.

Abschnitt I.

Die eifrige Beschäftigung mit der Philosophie zielt, wie die mit der Religion, auf Verbesserung unserer Sitten und Vertilgung der Laster ab; aber bei einem unvorsichtigen Verfahren kann sie leicht irre führen, eine vorherrschende Neigung verstärken und die Seele noch entschiedener nach der Richtung hindrängen, wohin schon das Uebergewicht und der Hang des natürlichen Temperaments zu stark hinzieht. Während man nach der grossherzigen Sicherheit eines philosophischen Weisen strebt und seine Genüsse ausschliesslich auf die geistigen zu beschränken versucht, kann man aus unserer Philosophie nur zu leicht, wie Epiktet und die Stoiker zeigen, ein verfeinertes System des Egoismus machen und sich selbst aus aller Tugend und allen geselligen Freuden herausvernünfteln. Während man aufmerksam die Eitelkeit des menschlichen Lebens erforscht und alles Denken auf die eitle und vergängliche Natur des Reichthums und der Ehre richtet, schmeichelt man vielleicht immittelst der eigenen natürlichen Trägheit, welche den Lärm der Welt

und die Plage mit Geschäften hasst und nach einem vernünftigen Vorwand sucht, um sich ganz unbeschränkt gehn zu lassen. Indess giebt es eine Art von Philosophie, welche diesem Fehler weniger ausgesetzt ist, weil sie sich keiner ungezügelten Leidenschaft der Seele fügt und sich keiner natürlichen Neigung oder Vorliebe hingiebt. Dies ist die akademische oder skeptische Philosophie. Der Akademiker spricht immer vom Zweifel, vom Zurückhalten des Urtheils, von der Gefahr voreiliger Entschlüsse, von enger Begrenzung der Untersuchungen des Verstandes und von Abweisung aller Spekulationen, die nicht innerhalb der Grenzen des gewöhnlichen Lebens und Handelns sich halten. Nichts widerspricht jener lässigen Trägheit des Geistes, jenen voreiligen Anmassungen, jenen stolzen Ansprüchen und jenem abergläubischen Vertraun mehr als diese Philosophie. Sie unterdrückt jede Leidenschaft, mit Ausnahme der Liebe zur Wahrheit, und diese Leidenschaft ist und kann nie auf einen zu hohen Grad getrieben werden. Man muss sich deshalb wundern, dass diese Philosophie, die beinah überall harmlos und unschuldig auftritt, zum Gegenstand so vieler grundlosen Vorwürfe und Nachreden gemacht worden ist. Vielleicht ist gerade ihre Unbefangenheit das, was sie hauptsächlich dem öffentlichen Hass und Widerwillen aussetzt. Da sie den ungezügelten Leidenschaften nicht schmeichelt, so gewinnt sie keine Freunde; da sie sich vielen Lastern und Thorheiten entgegenstellt, so erweckt sie eine Menge Feinde gegen sich, die sie der Ausgelassenheit, Unheiligkeit und Gottlosigkeit beschuldigen.

Man braucht auch nicht zu fürchten, dass diese Philosophie, welche unsere Untersuchung auf das gewöhnliche Leben zu beschränken sucht, die Grundlagen dieses Lebens unterwühlen, und dass sie ihre Zweifel so weit treiben könnte, um alles Handeln wie Forschen zu zerstören. Die Natur wird immer ihr Recht behaupten und zuletzt die zu tiefen Betrachtungen jeder Art überwinden. Obgleich man z. B. nach dem Früheren anerkennen muss, dass in allen von der Erfahrung ausgehenden Schlüssen die Vernunft einen Schritt thut, welcher durch keinen Beweis oder aus dem Denken entlehnten Grund gerechtfertigt werden kann, so hat

es doch keine Gefahr, dass solche Schlüsse, auf denen beinahe alle Kenntnisse beruhn, durch diese Entdeckung erschüttert würden. Wird die Seele nicht durch Gründe zu diesem Schritt bestimmt, so muss es durch ein anderes Prinzip von gleichem Gewicht und Ansehen geschehen, und dieses Prinzip wird seinen Einfluss bewahren, so lange die menschliche Natur sich nicht ändert. Welches Prinzip dies sei, dies zu ermitteln, lohnt sich gewiss der Mühe.

Man nehme an, ein Mensch von vorzüglichem Verstande und Ueberlegung trete plötzlich in die Welt. Er würde sofort eine stetige Folge von Dingen und Ereignissen wahrnehmen aber nichts weiter. Er würde durch kein Ueberlegen die Vorstellung von Ursache und Wirkung sogleich gewinnen können; weil die Kräfte, durch welche alle Naturvorgänge sich vollziehn, den Sinnen sich nicht darbieten, und ebenso wenig ist ein Grund zu der Annahme da, dass blos deshalb, weil ein Umstand dem andern vorhergeht, deshalb der eine die Ursache, der andere die Wirkung sei. Ihre Verbindung kann beliebig und zufällig sein; es ist kein Grund vorhanden, von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern zu schliessen; kurz, ein solcher Mensch ohne weitere Erfahrung würde nie Vermuthungen oder Folgerungen über Thatsachen anstellen und Mehr für gewiss halten, als was seinen Sinnen oder seiner Erinnerung unmittelbar gegenwärtig wäre.

Man setze nun, dass er mehr Erfahrung gewonnen habe, und dass er so lange in der Welt gelebt habe, um zu bemerken, dass ähnliche Dinge oder Vorgänge immer mit einander verbunden sind, was folgt aus dieser Erfahrung? Er schliesst sofort von der Erscheinung des einen auf das Eintreten des andern. Dennoch hat er mit all seiner Erfahrung keine Vorstellung oder Kenntniss von den geheimen Kräften gewonnen, durch welche das eine das andere hervorbringt. Auch ist er durch keinen Grund seiner Vernunft genöthigt, diesen Schluss zu ziehen; dennoch findet er sich bestimmt, ihn zu ziehen, und obgleich er überzeugt ist, dass diese Vernunft kein Theil an diesem Schliessen hat, so wird er doch in dieser Weise zu denken verharren. Es besteht also ein anderes Prinzip, was ihn zu dieser Folgerung bestimmt.

Dieses Prinzip ist die Gewohnheit oder Uebung. Ueberall, wo die Wiederholung einer einzelnen That oder Handlung eine Neigung auf Wiederholung dieser That oder Handlung erweckt, ohne dass irgend ein Vernunftgrund dazu bestimmte, nennt man diese Neigung die Wirkung der Gewohnheit. Mit diesem Wort will ich nicht gerade die letzte Ursache für diese Neigung angegeben haben; ich bezeichne nur ein Prinzip der menschlichen Natur, was allgemein anerkannt wird, und das durch seine Wirkung wohl bekannt ist. Es ist möglich, dass man die Forschung nicht weiter treiben und die Ursache von dieser Ursache nicht ermitteln kann; dass man also damit, als dem äussersten Prinzip, sich begnügen muss, auf welches alle Erfahrungsschlüsse sich zurückführen lassen. Man kann froh sein, dass man so weit kommt, und braucht sich über die Schranken unserer Fähigkeiten nicht zu betrüben; denn sie bringen uns nicht weiter. Und sicherlich haben wir hiermit einen sehr verständlichen Satz aufgestellt, sollte er selbst unwahr sein, wenn wir behaupten, dass man in Folge der beständigen Verbindung zweier Dinge, wie Hitze und Flamme, Gewicht und Masse durch Gewohnheit, bestimmt werde, mit Eintritt des einen das andere zu erwarten. Diese Voraussetzung löst allein die Schwierigkeit, weshalb wir von tausend gleichen Fällen einen Schluss ziehen, den wir von einem nicht ziehen können, obgleich er in keiner Beziehung von jenen sich unterscheidet. Die Vernunft ist eines solchen Schwankens nicht fähig. Die Folgerungen, die sie aus der Betrachtung eines Kreises zieht, sind dieselben, die sie aus der Prüfung aller Kreise der Welt ziehen würde. Aber kein Mensch, der nur einmal gesehen hat, wie der Stoss eines Körpers einen andern in Bewegung setzt, kann schliessen, dass jeder andere Körper bei gleichem Stosse sich ebenfalls bewegen werde. Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind deshalb Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes. (B.)

Anm. B. Selbst Schriftsteller über moralische, politische und physikalische Gegenstände unterscheiden zwischen Vernunft und Erfahrung und halten die darauf gestützten Beweise für verschieden im Verfahren. Das eine gilt als das reine Ergebniss der

Die Gewohnheit ist daher der grosse Führer im Leben. Dieses Prinzip allein macht unsere Erfahrung uns nützlich und lässt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der

geistigen Vermögen, welche die Dinge *a priori* betrachten, die aus ihrer Wirksamkeit hervorgehenden Folgen prüfen und eigene scharf bestimmte Grundsätze für Wissenschaft und Philosophie feststellen. Das andere gilt als ein solches, was lediglich aus den Sinnen und der Beobachtung sich ableitet; wir entnehmen daraus die wirklichen Folgen der Wirksamkeit bestimmter Gegenstände, und können darnach das folgern, was in Zukunft daraus hervorgehn wird. So können z. B. die Beschränkungen der Regierung eines Staates durch eine gesetzliche Verfassung aus Vernunftgründen vertheidigt werden; indem an die grosse Schwäche und Verdorbenheit der menschlichen Natur erinnert wird, und deshalb Niemand mit unbeschränkter Macht betraut werden dürfe. Der Beweis dieses Satzes kann aber auch durch die Erfahrung und Geschichte geführt werden, welche uns von den ungeheuren Missbräuchen unterrichtet, die der Ehrgeiz überall und zu allen Zeiten erfahrungsmässig mit einem so unvorsichtigen Vertrauen getrieben hat.

Man unterscheidet ebenso zwischen Vernunft und Erfahrung bei allen Plänen im praktischen Leben. Man traut und folgt dem erfahrenen Staatsmann, Feldherrn, Arzt oder Kaufmann und verachtet und vernachlässigt den unpraktischen Neuling, selbst wenn er mit Talenten ausgerüstet ist. Obgleich man anerkennt, dass die Vernunft in Beziehung auf die Folgen eines bestimmten Benehmens in bestimmten Verhältnissen es zu einer annehmlichen Wahrscheinlichkeit bringen kann, erkennt man sie doch ohne Erfahrung nicht für zureichend an, weil nur letztere den durch Studium und Nachdenken gewonnenen Regeln Festigkeit und Gewissheit zu geben vermöge.

Obgleich man in dieser Weise sowohl auf dem thätigen, wie denkenden Schauplatz des Lebens verfährt, so scheue ich mich doch nicht, diese Unterscheidung im Grunde für irrig oder wenigstens für oberflächlich zu erklären.

Untersucht man die Beweisgründe, welche in den obengenannten Wissenschaften als die reinen Ergebnisse des Denkens und Ueberlegens gelten, so zeigt sich, dass sie zuletzt auf ein allgemeines Prinzip oder eine Folgerung hinauslaufen, die man nur auf Beobachtung und Erfahrung stützen kann. Der einzige Unterschied zwischen diesen und den Regeln, welche als das Ergebniss der Erfahrung gelten, ist, dass man jene nicht ohne gewisse Vornahmen im Denken und Ueberlegung dessen gewinnen kann, was man beobachtet hat, um das Einzelne zu unterscheiden und die Folgerungen zu ziehn; während bei dem letztern der wahrgenommene Erfolg genau und vollständig dem gleicht, den man aus bestimmten Umständen erwartet. Die Geschichte von Tiberius

Ereignisse erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen. Ohne die Kraft der Gewohnheit wären wir über alle Thatsachen unwissend, die nicht den Sinnen oder der Erinnerung gegenwärtig wären. Wir würden nie Mittel für Zwecke benutzen, noch unsere natürlichen Kräfte zur Hervorbringung einer Wirkung gebrauchen können. Alles Handeln sowohl, wie der grösste Theil der Forschungen hätte ein Ende.

Hier ist indess die Bemerkung am Orte, dass unsere Folgerungen aus der Erfahrung uns zwar über die Erinnerung und Wahrnehmung hinausführen und uns Gewissheit von Dingen geben, die in den entferntesten Orten oder frühesten Zeiten sich zugetragen haben; allein irgend eine Thatsache muss immer den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtig sein, von der bei Ziehung dieser Schlüsse aus-

und Nero lässt uns eine gleiche Tyrannei befürchten, sobald unsere Monarchen von den Schranken des Gesetzes und Parlamentes befreit werden. Allein die Wahrnehmung irgend eines Betrugs oder einer Grausamkeit im bürgerlichen Leben genügt, um mit Hülfe von etwas Nachdenken in uns dieselbe Besorgniss zu erwecken; da sie als ein Beispiel der allgemeinen Verderbniss der menschlichen Natur gilt und zeigt, wie gefährlich es ist, sich ganz dem Vertraun auf diese Menschheit hinzugeben. In beiden Fällen ist Erfahrung schliesslich die Grundlage der Beweise und Schlüsse.

Selbst der jüngste und unerfahrenste Mensch hat sich bereits aus seinen Wahrnehmungen manche allgemeine und richtige Regel über die Geschäfte und das Benehmen der Menschen gebildet; will er aber darnach handeln, so ist er so lange dem Irrthum ausgesetzt, bis Zeit und weitere Erfahrungen diese Regeln vervollständigt und ihm deren richtigen Gebrauch und Anwendung gelehrt haben. In jeder Lage und bei jedem Vorkommniss bestehn eine Menge besonderer und anscheinend geringfügiger Umstände, welche selbst der talentvollste Mensch zuerst leicht übersieht, obgleich die Richtigkeit seiner Schlüsse und folglich die Klugheit seines Benehmens davon sehr abhängig sind. Ich will dabei gar nicht erwähnen; dass einem jungen Anfänger die allgemeinen Regeln und Bemerkungen nicht immer, wo es nöthig ist, zur Hand sind und nicht immer mit der nöthigen Ruhe und Schärfe von ihm angewendet werden können. Die Wahrheit ist, dass ein unerfahrener Denker gar nichts folgern könnte, wenn ihm die Erfahrung völlig abginge. Bezeichnet man Jemand mit diesem Namen, so geschieht es nur vergleichsweise, und man nimmt ihn nur als einen Menschen von geringerer und unvollständiger Erfahrung. [6])

zugehen ist. Wenn Jemand in einer Wüste die Ueberbleibsel prachtvoller Bauwerke antrifft, so kann er schliessen, dass das Land in alten Zeiten von einem civilisirten Volke bewohnt worden ist; hätte er aber nichts der Art angetroffen, so hätte er nie einen solchen Schluss machen können. Wir erfahren die Ereignisse früherer Zeit durch die Geschichte, aber zu dem Ende müssen wir die Bücher lesen, in denen diese Belehrung enthalten ist, und von da mit unsern Schlüssen von einem Zeugniss zu dem andern fortschreiten, bis wir zu den Augenzeugen und Zuschauern dieser fernen Ereignisse gelangen. Kurz, wenn man nicht von einer den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtigen Thatsache ausgeht, so bleiben unsere Folgerungen reine Voraussetzungen; wenn auch die einzelnen Glieder gut mit einander verbunden sind, so wird doch die ganze Schlusskette von nichts getragen, und man kann durch sie niemals zur Kenntniss eines wirklich Daseienden gelangen. Wenn ich dich frage, weshalb du die Thatsache, welche du erzählst, glaubst, so musst du mir einen Grund angeben, und dieser Grund wird eine andere Thatsache sein, die mit ihr verknüpft ist. Da dies aber nicht ohne Ende fortgehen kann, so musst du endlich mit einer Thatsache endigen, welche dem Gedächtniss oder den Sinnen gegenwärtig ist, oder du musst einräumen, dass dein Glaube ohne allen Grund ist.

Was ist nun das Ergebniss von alledem? Ein einfacher Satz, der allerdings den gewöhnlichen Lehren der Philosophie ziemlich fern steht. Aller Glaube an Thatsachen oder wirkliches Dasein beruht lediglich auf einem Gegenstand, der dem Gedächtniss oder Sinnen gegenwärtig ist, und auf einer gewohnheitsmässigen Verbindung zwischen diesen und andern Gegenständen; oder mit andern Worten: hat man gefunden, dass in vielen Fällen zwei Dinge, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, immer mit einander verbunden gewesen sind, so treibt die Gewohnheit die Seele, wenn sie Schnee oder eine Flamme sieht, Kälte oder Hitze zu erwarten, und zu glauben, dass eine solche Eigenschaft existirt und bei grösserer Annäherung sich ergeben wird. Dieser Glaube ist das nothwendige Ergebniss, sobald die Seele in solche Verhältnisse kommt. In solcher Lage ist

dieser Vorgang in der Seele ebenso unvermeidlich, als das Gefühl der Dankbarkeit, wenn man Wohlthaten empfängt, oder des Hasses, wenn man beleidigt wird. Alle diese Vorgänge sind eine Art natürlicher Instinkt, welchen die Ueberlegung oder das Nachdenken des Verstandes weder zu erwecken noch zu hindern vermag.

An diesem Punkte könnte ich wohl meine Untersuchung abbrechen. In den meisten Fragen kann man keinen Schritt weiter kommen, und bei allen Untersuchungen muss man zuletzt hier endigen, wenn man auch noch so anstrengend und eifrig die Forschung begonnen hat. Indess wird man den Eifer vielleicht entschuldigen, ja loben, der mich zur Fortsetzung der Untersuchung und zur genauern Prüfung der Natur dieses Glaubens und dieser gewohnten Verbindung treibt, von der er sich ableitet. Auf diese Weise werden vielleicht einige Erläuterungen und Analogien gewonnen, welche wenigstens für alle die von Interesse sein werden, die strenge Wissenschaft lieben und sich an Erörterungen erfreuen, auch wenn sie bei aller Genauigkeit nicht zur vollen Gewissheit führen. Für andere Leser ist das Folgende in dieser Abtheilung nicht berechnet; auch ist es für das Verständniss des Spätern nicht nothwendig. [7])

Abschnitt II.

Nichts ist freier als die Gedanken des Menschen. Obgleich sie den ursprünglichen Vorrath von Vorstellungen, welche der innere und der äussere Sinn beschafft, nicht überschreiten können, so haben sie doch eine unbeschränkte Gewalt in Mischung, Verbindung, Trennung und Theilung dieser Vorstellungen nach allen Richtungen des Beliebens und der Phantasie. Der Mensch kann sich eine Reihe von Ereignissen bilden, die allen Anschein der Wirklichkeit haben; er kann sie in eine bestimmte Zeit und Ort stellen, sie als wirklich nehmen und sie mit allen Nebenumständen ausmalen, welche zu einem solchen historischen Ereigniss gehören, an das man mit der grössten Gewissheit glaubt. Worin besteht nun der Unterschied zwischen einer solchen Dichtung und der Gewissheit? Er liegt nicht in irgend einer

besondern Vorstellung, welche solchen Gedanken anhaftet, die man für wahr hält, und welche jeder blossen Dichtung abginge. Denn die Seele hat Macht über alle ihre Vorstellungen und könnte daher diese besondere Vorstellung mit jeder Dichtung verbinden, und so dahin kommen, das zu glauben, was ihr beliebte; während die Erfahrung doch lehrt, dass dies nicht stattfindet. Wir können in unserm Vorstellen den Kopf eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes verbinden, aber es steht nicht in unserer Gewalt, zu glauben, dass ein solches Thier existirt habe.

Deshalb muss der Unterschied zwischen Dichtung und Glauben in einer Empfindung oder einem Gefühle liegen, welches zwar mit diesem, aber nicht mit jener verbunden ist, und was weder von dem Willen abhängt, noch beliebig zu Diensten steht. Es muss, wie alle Gefühle, durch die Natur erweckt werden und aus dem besondern Zustande hervorgehen, in dem sich die Seele unter Umständen befindet. Jeder Gegenstand, der sich den Sinnen oder dem Gedächtniss bietet, treibt durch die Macht der Gewohnheit die Einbildungskraft zur Vorstellung des Gegenstandes, welcher gewöhnlich mit ihm verbunden ist, und diese Vorstellung ist von einem Gefühl oder einer Empfindung begleitet, die sich von den blossen Träumen der Phantasie unterscheidet. Darin besteht das Wesen des Glaubens. Denn da es keine Thatsache giebt, die man so fest glaubt, dass man sich nicht das Gegentheil vorstellen könnte, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Vorstellungen, die man für wahr, und solchen, die man für unwahr hielte, wenn nicht ein Gefühl die eine von der andern unterschiede. Wenn ich sehe, wie eine Billardkugel auf einer glatten Fläche sich gegen eine andere bewegt, so kann ich mir wohl vorstellen, dass sie bei der Berührung stillstehen werde. Diese Vorstellung enthält keinen Widerspruch; dennoch empfinde ich bei dieser Vorstellung ganz anders, als bei der, wo ich mir den Stoss und die Mittheilung der Bewegung von einer zur andern vergegenwärtige.

Wollte ich eine Definition dieser Empfindung versuchen, so würde dies schwer, vielleicht unmöglich sein; ebenso, als wenn ich das Gefühl der Kälte, oder die Leidenschaft des Zornes einem Menschen definiren wollte, der diese Gefühle nie empfunden hat. Glauben ist das wahre und richtige Wort für dieses Gefühl, und Niemand ist über den Sinn dieses Ausdrucks in Zweifel, weil Jedermann zu jeder Zeit sich des damit bezeichneten Gefühles bewusst ist. Indess ist eine Beschreibung dieses Gefühls vielleicht zweckmässig; man gelangt dadurch vielleicht zu Vergleichungen, welche eine vollkommnere Einsicht gewähren. Ich behaupte also, dass der Glaube nur eine lebhaftere, lebendigere, stärkere, festere, ausharrendere Vorstellung von einem Gegenstande, als die ist, welche die Einbildung allein erreichen kann. Diese Menge von Beiworten, die unphilosophisch scheint, soll nur jenen Akt der Seele bezeichnen, der das Wirkliche oder dafür Gehaltene mehr als das Eingebildete vergegenwärtigt, im Vorstellen gewichtiger macht und ihm einen stärkern Einfluss auf die Leidenschaften und die Gedanken giebt. Sind wir über die Sache einverstanden, so brauchen wir uns über die Worte nicht zu streiten. Die Einbildungskraft gebietet über alle ihre Vorstellungen und kann sie auf alle mögliche Arten verbinden, mischen und vertauschen. Sie kann Erdichtungen mit allen zeitlichen und örtlichen Nebenumständen machen. Sie kann sie uns gleichsam vor Augen stellen, mit ihren wahren Farben, wie sie existirt haben mögen. Aber es ist unmöglich, dass diese Einbildungskraft allein je den Glauben bewirkt; der Glaube kann deshalb nicht eine besondere Art oder Ordnung der Vorstellungen sein, sondern ist eine besondere Art, wie sie entstehen und in der Seele empfunden werden. Ich räume ein, dass es unmöglich ist, dieses Gefühl oder diese Art der Entstehung zu beschreiben. Man kann Worte benutzen, die etwas Aehnliches ausdrücken; aber der wahre und richtige Name dafür ist Glaube, ein Wort, was Jeder im gewöhnlichen Leben versteht. Auch in der Philosophie kann man nicht weiter als zu dem Satze kommen, dass der Glaube ein Gefühl in der Seele ist, wodurch sie die Aussagen ihres Urtheils von den Geschöpfen ihrer Einbildungskraft unterscheidet. Dies Gefühl giebt jenen mehr Gewicht und Einfluss, lässt sie wichtiger erscheinen, zwingt sie der Seele auf und macht sie zu den Grundsätzen für das Handeln.

Ich höre z. B. jetzt die Stimme eines Menschen, der mir bekannt ist, und der Ton kommt aus dem nächsten Zimmer. Dieser Eindruck auf meinen Sinn führt unmittelbar mein Denken auf diesen Menschen mit allen ihn betreffenden Nebenumständen. Ich male sie mir als jetzt existirend aus, mit denselben Eigenschaften und Verhältnissen, wie ich sie früher bei ihm gekannt habe. Diese Vorstellungen fassen schneller festen Fuss in meiner Seele als die Vorstellung von einem verzauberten Schlosse. Sie sind ganz anders in der Empfindung und haben in jeder Art einen grössern Einfluss, sowohl für Erweckung von Lust wie Schmerz, Hoffnung wie Sorge.

Fasst man Alles hier Gesagte zusammen, so erhellt, dass die Wissensart des Glaubens nur ein innerlich stärkeres und festeres Vorstellen im Vergleich zu den blossen Schöpfungen der Einbildung ist, und dass diese Wissensart sich aus der gewohnten Verbindung zwischen einem Gegenstand und einem den Sinnen oder dem Gedächtniss gegenwärtigen Etwas sich bildet. Mit dieser Annahme werden sich leicht andere ähnliche Geistesthätigkeiten auffinden, und diese Erscheinungen auf allgemeinere Grundsätze sich zurückführen lassen.

Es ist bereits erwähnt, dass die Natur einzelne Vorstellungen verknüpft hat, und dass, wenn die eine in das Denken eintritt, sie sofort die ihr zugehörige mit einführt und ihr unsere Aufmerksamkeit durch eine leise und unfühlbare Bewegung zuwendet. Die Regeln für diese Verknüpfungen oder Vergesellschaftungen haben wir auf drei zurückgeführt, nämlich: Aehnlichkeit, Berührung und Ursachlichkeit. Sie sind die einzigen Bande, welche unsere Vorstellungen vereinigen und jenen regelmässigen Lauf des Denkens oder Sprechens erzeugen, welcher mehr oder weniger unter allen Menschen stattfindet. Hier erhebt sich nun eine Frage, von deren Lösung die vorliegende Schwierigkeit abhängt. Geschieht es bei all diesen Verbindungsformen, dass, wenn ein Gegenstand den Sinnen oder dem Gedächtniss zugeführt wird, die Seele nicht blos die andere zugehörige sich vorstellt, sondern dies auch in einer stärkern und festern Weise thut, als sie es sonst vermocht hätte? Dies

scheint mit dem Glauben, welcher aus der Beziehung von Ursache und Wirkung entspringt, der Fall zu sein. Ist dies nun auch mit den beiden andern Verbindungsformen der Fall, so muss es als ein allgemeines Gesetz für alle Thätigkeiten der Seele gelten.

Als erster Versuch kann für unsern Zweck der Fall dienen, dass bei dem Anblick des Bildes eines abwesenden Freundes unsere Vorstellung von ihm durch die Aehnlichkeit offenbar lebhafter wird, und dass jedes von dieser Vorstellung wachgerufene Gefühl, sei es Freude, sei es Sorge, dadurch neue Kraft und Stärke erhält. Bei der Hervorbringung dieses Erfolges wirken sowohl die Beziehung, wie der gegenwärtige Eindruck.

Wäre das Bild nicht ähnlich oder nicht von ihm abgenommen, so würde es nie unsere Gedanken zu ihm hinleiten; und wäre es ebenso abwesend, wie die Person, so würde die Seele, wenn sie auch an das eine oder andere dachte, ihre Vorstellungen durch diesen Wechsel eher geschwächt als gestärkt fühlen. Wir sehen gern das gegenwärtige Bild eines Freundes; ist es aber nicht da, so denken wir lieber geradezu an ihn als vermittelst eines Bildes, was ebenso fern und dunkel ist.

Auch die Gebräuche der katholischen Religion können als hierhergehörende Beispiele gelten. Die Anhänger dieser Religion führen gewöhnlich zur Vertheidigung der Ceremonien, die man an ihr tadelt, an, dass sie die guten Wirkungen dieser äussern Bewegungen, Stellungen und Handlungen fühlen; dass ihre Andacht dadurch tiefer und ihr Eifer stärker werde; während diese sinken würden, wenn sie blos auf entfernte und unsichtbare Gegenstände gerichtet würden. Wir machen, sagen sie, einen Schattenriss von diesen Glaubensgegenständen, wir machen wahrnehmbare Formen und Bilder und vergegenwärtigen durch diese Formen jene uns mehr, als wir durch rein geistige Beschauung und Betrachtung vermögen. Sichtbare Dinge haben immer eine grössere Wirkung auf das Vorstellen als andere; dieser Einfluss geht schnell auf die Vorstellungen, auf die sie sich beziehn, und denen sie gleichen, über.

Ich will an diesen Gebräuchen und ihrer Rechtfertigung

nur darlegen, dass die Wirksamkeit der Aehnlichkeit auf die Verstärkung der Vorstellungen sehr häufig ist. Da in jedem Falle eine Aehnlichkeit und ein gegenwärtiger Eindruck zusammentreffen müssen, so hat man für den Beweis der aufgestellten Regel Beispiele die Menge.

Die Stärke dieser Gründe kann durch verschiedene andere erhöht werden, wenn man die Wirksamkeit der Berührung in Betracht zieht. Die Entfernung mindert offenbar die Stärke jeder Vorstellung; nähern wir uns dem Gegenstande, so wirkt er, obgleich er sich den Sinnen noch nicht darstellt, schon einen Einfluss auf die Seele, welcher einem unmittelbaren Eindruck ähnelt. Die Vorstellung irgend eines Gegenstandes führt die Seele sofort zu dem ihm Angrenzenden; aber nur die wirkliche Gegenwart eines Gegenstandes thut dies mit grösserer Lebhaftigkeit. Wenn ich nur wenige Meilen von meinem Hause entfernt bin, so ergreift mich alles darauf Bezügliche mehr, als wenn ich zweihundert Meilen davon entfernt bin; wenngleich selbst bei dieser Entfernung die Vorstellung jener Aeusserlichkeiten die Vorstellung meiner Freunde oder Familie wach ruft. Im letzten Falle sind beide Gegenstände nur Vorstellungen, und obgleich der Uebergang von der einen zur andern leicht geschieht, kann er doch der einen dieser Vorstellungen keine grössere Lebendigkeit geben, weil der unmittelbare Eindruck fehlt.*)

*) Cicero sagt in seinem Werke „Ueber das höchste Gut", Buch V: Ist es Anlage der Natur oder Folge einer Täuschung, dass wir bei dem Anblick der Orte, wo berühmte Männer viel verkehrt haben, lebhafter erregt werden, als wenn wir nur von ihren Thaten hören oder in ihren Schriften lesen? So werde ich jetzt erschüttert. Denn ich dachte an Plato, der hier zuerst gelehrt haben soll; sein anstossender Garten weckt nicht blos die Erinnerung an ihn, sondern stellt ihn mir gleichsam vor Augen. Hier wandelte Speusippus, hier Xenokrates, hier sein Zuhörer Polemo, dessen Sessel wir sehen. So pflegte ich auch bei dem Anblick unseres Rathhauses (ich meine das Hostilische und nicht das Neue, was zwar grösser, aber mir nur kleiner scheint) an Scipio, Cato und Laelius, aber vorzüglich an unsern Grossvater zu denken. So stark ist die erweckende Kraft, die an Orten haftet, dass man mit Recht die Lehre vom Gedächtniss davon abgeleitet hat.

Die Ursachlichkeit hat ohne Zweifel denselben Einfluss wie die beiden andern Beziehungen der Aehnlichkeit und Berührung. Abergläubische Leute halten auf Reliquien von Heiligen und frommen Männern aus demselben Grunde, weshalb sie nach ihren Gestalten und Bildern verlangen; sie wollen ihre Andacht steigern und den Gedanken an deren exemplarisches Leben, was sie nachahmen wollen, tiefer und kräftiger machen. Offenbar ist eine der besten Reliquien, welche ein Andächtiger sich verschaffen kann, die Handarbeit eines Heiligen; wenn seine Kleider und Geräthe ebenso geschätzt werden, so geschieht es, weil sie einst zu seiner Verfügung standen und von ihm getragen und gebraucht wurden. Sie gelten als eine unvollständige Wirkung und erscheinen durch eine kürzere Kette von Folgen mit ihm verbunden, als alles Andere, woraus man die Wirklichkeit seiner Existenz abnehmen könnte.

Wenn der todte oder abwesende Sohn eines Freundes vor uns erschiene, so würde er offenbar die damit verbundenen Vorstellungen wach rufen und alle vergangenen Vertraulichkeiten und Freundschaften lebendiger in unser Denken zurückbringen, als es sonst geschehen wäre. Dies ist ein anderer Vorgang, welcher die obige Regel zu bestätigen scheint.

Bei diesen Fällen wird der Glaube an den bezogenen Gegenstand immer vorausgesetzt; ohnedem kann die Beziehung nicht wirksam sein. Die Wirkung des Gemäldes verlangt, dass wir glauben, unser Freund habe einmal existirt. Die Nachbarschaft kann unsere Vorstellung von der Heimath nur erwecken, wenn man glaubt, dass letztere wirklich besteht. Ich behaupte nun, dass, wenn dieser Glaube über das Gedächtniss oder die Wahrnehmung hinausgeht, er die gleiche Natur und den gleichen Ursprung hat, wie der hier erklärte Uebergang der Gedanken und die Lebhaftigkeit des Vorstellens. Wenn ich ein Stück trockenes Holz in das Feuer werfe, so treibt es mich offenbar zur Vorstellung, dass es die Flamme nicht auslöscht, sondern vermehrt. Dieser Fortschritt der Gedanken von der Ursache zur Wirkung geht nicht von der Vernunft aus, sondern beruht gänzlich auf Gewohnheit und Erfahrung. Da er mit einem den Sinnen gegenwärtigen Gegenstande beginnt, so macht er die

Vorstellung der Flamme stärker und lebendiger als der blosse schwankende Traum der Einbildung. Jene Vorstellung erhebt sich plötzlich; das Denken wendet sich augenblicklich ihr zu und giebt ihr alle Stärke des Wissens, die sich von dem sinnlichen Eindruck ableitet. Wenn man ein Schwert gegen meine Brust zückt, trifft mich da die Vorstellung von Wunden und Schmerzen nicht stärker, als wenn man ein Glas Wein vor mir erhebt, selbst wenn jene Vorstellung mit der Wahrnehmung des letzteren eintreten sollte?

Was Anderes kann nun in diesem Gebiete eine so starke Vorstellung erzeugen, als ein gegenwärtiger Gegenstand und der gewohnte Uebergang zur Vorstellung eines andern Gegenstandes, welchen man mit dem ersten zu verbinden sich gewöhnt hat. Dies ist der einfache Vorgang in unserer Seele bei allen unsern Schlüssen von Thatsachen und Dasein. Es ist von Werth, einige ähnliche Verhältnisse aufzuzeigen, welche ihn erläutern. Die Gegenwart des Gegenstandes, von dem der Uebergang ausgeht, giebt der zweiten Vorstellung immer die Stärke und Festigkeit. Hier besteht also eine Art von voraus bestimmter Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und der Folge unserer Vorstellungen, und obgleich die Macht und Kräfte, welche in ersterer herrschen, uns ganz unbekannt sind, so sehen wir doch, dass unsere Gedanken und Vorstellungen denselben Lauf nehmen, wie die Werke der Natur. Gewohnheit ist das Prinzip, welches diese Vorstellungen bewirkt; sie ist für den Bestand unseres Geschlechts nothwendig und leitet in allen Verhältnissen und Vorkommnissen des Lebens unser Benehmen. Erweckte nicht die Gegenwart eines Gegenstandes sofort die Vorstellung der mit ihm gewöhnlich verbundenen Dinge, so wäre all unser Wissen auf den engen Kreis des Gedächtnisses und der Wahrnehmung beschränkt; wir würden keine Mittel für Zwecke zurichten, noch unsere natürlichen Kräfte benutzen können, um Gutes zu erreichen und Uebles zu meiden. Wer an der Entdeckung und Betrachtung der letzten Ursachen Vergnügen findet, hat hier volle Gelegenheit zum Staunen und zur Bewunderung.

Zu mehrerer Bestätigung der hier dargelegten Auffassung lässt sich noch geltend machen, dass diese Thätigkeit

der Seele, wodurch man gleiche Wirkungen von gleichen Ursachen ableitet, und umgekehrt, in Anbetracht, dass sie so wesentlich für die Erhaltung des Menschengeschlechts ist, nicht wohl den trügerischen Begründungen unserer Vernunft anvertraut werden konnte. Deren Wirksamkeit ist langsam; in den ersten Jahren der Kindheit ist sie kaum bemerklich, und im besten Falle ist sie zu allen Zeiten und Perioden des Lebens dem Irrthume und Versehen sehr ausgesetzt. Es entspricht mehr der allgemeinen Weisheit der Natur, eine so nothwendige Thätigkeit der Seele durch Instinkt oder einen mechanischen Trieb zu sichern, welcher in seiner Wirksamkeit frei vom Irrthum bleibt, gleich beim Beginn des Lebens und Denkens sich geltend macht und von den mühsamen Begründungen des Verstandes unabhängig ist. So wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniss der Muskeln und Nerven, durch die sie erfolgt, zu geben, so hat sie auch einen Instinkt uns eingepflanzt, welcher die Gedanken in derselben Richtung führt, die sie für äussere Gegenstände festgestellt hat; obgleich wir die Macht und Kräfte, von welchen dieser regelmässige Lauf und Folge der Gegenstände abhängt, durchaus nicht kennen. [8])

Abtheilung VI.

Ueber die Wahrscheinlichkeit.*)

Obgleich es in der Welt nichts der Art wie Zufall giebt, so hat doch unsere Unkenntniss der wirklichen Ursache eines Ereignisses denselben Einfluss auf den Verstand und erzeugt eine gleiche Art von Glauben oder Meinung.

*) Locke theilt die Gründe in beweisende und wahrscheinliche. In diesem Sinne ist es nur wahrscheinlich, dass alle Menschen sterben müssen, und dass die Sonne morgen aufgehn wird. Um aber dem Sprachgebrauch mehr treu zu bleiben, muss man die Gründe in beweisende, gewisse und wahrscheinliche eintheilen. Unter gewisse verstehe ich solche, der Erfahrung entlehnte Gründe, die keinen Raum für Zweifel oder Bedenken übrig lassen.

Es giebt allerdings eine Wahrscheinlichkeit, die aus der Mehrzahl der Fälle auf einer Seite sich bildet, und wenn diese Mehrzahl wächst und die entgegengesetzten übertrifft, so nimmt die Wahrscheinlichkeit verhältnissmässig zu und erzeugt für die Seite, wo die Mehrzahl Statt hat, einen höhern Grad von Glauben oder Zustimmung. Wenn ein Würfel auf vier Seiten mit derselben Figur oder Zahl von Zeichen versehen ist, und auf den zwei andern mit einer andern Figur, so würde das Werfen jener Figur wahrscheinlicher sein als letzterer, und hätte er 1000 Seiten in derselben Weise gezeichnet und nur eine mit einer andern Figur, so würde die Wahrscheinlichkeit noch viel grösser und dieser Glaube oder die Erwartung des Ausganges noch fester und sicherer sein. Diese Art von Denken oder Schliessen scheint vielleicht längst bekannt und selbstverständlich; aber bei näherer Untersuchung bietet sie Stoff zu interessanten Untersuchungen.

Offenbar betrachtet die Seele bei Berechnung des Erfolgs eines solchen Würfelns das Werfen jeder einzelnen Seite als gleich wahrscheinlich. Es ist das Wesen des Zweifels, dass er alle einzelnen Fälle, die er einschliesst, völlig gleich macht. Wenn aber eine grössere Zahl von Fällen denselben Erfolg mit sich führen, als die andern, so kommt die Seele öfter auf diese Erfahrung zurück und trifft ihn öfter bei Durchgehung der verschiedenen Möglichkeiten oder Zufälle, von denen das Endergebniss abhängt. Dieses Zusammentreffen mehrerer Erwägungen in demselben Ergebniss erzeugt unmittelbar durch eine unerklärliche Natur-Einrichtung die Wissensart des Glaubens, und giebt diesem Erfolg den Vorzug vor seinem Gegner, der nur von einer geringern Zahl von Erwägungen unterstützt ist, und der Seele sich nicht so oft darbietet. Wenn man zugiebt, dass der Glaube nur eine festere und stärkere Vorstellung eines Gegenstandes in Vergleich mit blossen Erdichtungen der Einbildung ist, so wird dies den hier betrachteten Vorgang erklären. Das wiederholte Eintreten derselben Aussichten oder Einblicke steigert die Vorstellung, giebt ihr eine höhere Stärke und Kraft, macht ihren Einfluss auf Leidenschaften und Erregungen fühlbarer und erzeugt, mit einem Worte, diese

Zuversicht oder Gewissheit, welche das Wesen des Glaubens und Dafürhaltens ausmacht.

Es verhält sich mit der Wahrscheinlichkeit der Einzelfälle, wie mit dem Zufall. Es giebt Vorgänge, welche in ihrer bestimmten Wirkung völlig gleichförmig und beständig sind, und man kennt kein Beispiel von einem Ausbleiben oder einer Ausnahme bei denselben. Das Feuer hat den Menschen immer verbrannt, und das Wasser immer erstickt. Die Erzeugung der Bewegung durch Stoss und Schwere ist ein allgemeines Gesetz, das bis jetzt keine Ausnahme gestattet hat. Aber es giebt andere Vorgänge, die sich unregelmässiger und unsicherer zeigen; so hat der Rhabarber nicht immer purgirt und das Opium nicht jeden Menschen, der es eingenommen hat, eingeschläfert. Allerdings suchen Philosophen in solchen unregelmässigen Fällen den Grund nicht in der Unregelmässigkeit der Natur, sondern sie nehmen an, dass irgend eine geheime Ursache in der besondern Verbindung der Theile den regelmässigen Vorgang gehemmt hat. Unsere Betrachtungen und Schlüsse bei einem solchen Vorgange werden jedoch durch dieses Prinzip nicht betroffen. Indem man gewöhnt ist, das Vergangene auf das Zukünftige bei allen Schlüssen zu übertragen, so erwartet man da, wo die Vergangenheit ganz regelmässig und gleichförmig gewesen ist, den Erfolg mit der grössten Zuversicht und giebt der entgegengesetzten Annahme keinen Raum. Wo aber verschiedene Wirkungen aus anscheinend genau gleichen Ursachen angetroffen worden sind, da müssen all diese verschiedenen Wirkungen auch der Seele, bei Uebertragung der Vergangenheit auf die Zukunft, vorkommen und in die Betrachtung eintreten, wodurch man die Wahrscheinlichkeit des Ausganges bestimmen will. Obgleich man dem, der am häufigsten befunden worden, den Vorzug giebt, und an das Eintreten dieser Wirkung glaubt, so kann man doch die andern Wirkungen nicht übersehen und muss jeder nach Verhältniss ihres öftern oder seltenern Eintretens ein besonderes Gewicht und Ansehn beilegen. So ist es für alle Länder Europa's wahrscheinlicher, dass im Januar einiger Frost eintritt, als dass den ganzen Monat weiches Wetter anhält; obgleich diese Wahrscheinlichkeit nach Verschieden-

heit des Klima's wechselt, und in den nördlichen Ländern sich der Gewissheit nähert. Hier zeigt es sich deutlich, dass man bei Uebertragung der Vergangenheit auf die Zukunft, um die Wirkung einer Ursache zu ermessen, alle verschiedenen Folgen in demselben Verhältniss überträgt, wie sie in der Vergangenheit bemerkt worden sind. Man nimmt z. B. an, dass die eine hundertmal, die andere zehnmal und die dritte nur einmal eingetreten ist. Da eine grosse Zahl von Erwägungen hier auf denselben Erfolg zusammentrifft, so verstärken und befestigen sie ihn in dem Vorstellen, erzeugen die Empfindung, welche man Glauben nennt, und geben ihm den Vorzug vor dem entgegengesetzten Erfolg, der nicht durch eine gleiche Zahl von Erfahrungen unterstützt wird und dem Denken, bei der Uebertragung der Vergangenheit auf die Zukunft, nicht so oft sich darstellt. Wenn Jemand versuchen will, diese Vorgänge der Seele aus irgend einem der vorhandenen philosophischen Systeme zu erklären, so wird er die Schwierigkeit bemerken. Ich bin für meine Person zufrieden, wenn die gegenwärtigen Andeutungen das Interesse der Philosophen erwecken und sie erkennen lassen, wie mangelhaft alle bisherigen Systeme diese interessante und bedeutende Frage behandelt haben. [9])

Abtheilung VII.

Ueber den Begriff der nothwendigen Verknüpfung.

Abschnitt I.

Der grosse Vortheil, den die mathematischen Wissenschaften über die moralischen haben, ist, dass die Vorstellungen der ersten wahrnehmbar und deshalb immer klar und deutlich sind; deshalb wird der kleinste Unterschied bei ihnen sofort bemerkt, und dieselben Worte bezeichnen immer dieselben Vorstellungen, ohne Zweideutigkeit oder

Schwanken. Ein Oval verwechselt man nie mit einem Kreise, und eine Hyperbel nicht mit einer Ellipse. Das gleichseitige und ungleichseitige Dreieck sind durch Grenzbestimmungen getrennt, schärfer, als die zwischen Laster und Tugend, Recht und Unrecht. Wenn ein Ausdruck in der Geometrie erklärt ist, so setzt die Seele leicht und von selbst in jedem Falle die Vorstellung an Stelle des erklärten Wortes. Und selbst da, wo man keine Erklärung anwendet, kann der Gegenstand wahrnehmbar und dadurch fest und klar erfassbar gemacht werden.

Aber die feinern Empfindungen der Seele, die Vorgänge im Denken, die mannichfachen Erregungen der Gefühle entgehn uns, trotz ihres wirklichen Unterschiedes, leicht, wenn sie innerlich betrachtet werden; auch können wir hier den ursprünglichen Gegenstand nicht herbeischaffen, wenn die Veranlassung zu seiner Betrachtung vorhanden ist. Deshalb sind solche Erörterungen nach und nach zweideutig geworden; ähnliche Gegenstände werden leicht als gleiche behandelt, und die Schlüsse entfernen sich oft weit von ihren Vordersätzen.

Indess kann man dreist behaupten, dass bei genauer Betrachtung die Vortheile und Nachtheile dieser Wissenschaften sich ausgleichen und beide einander gleich stellen. Wenn die Seele die geometrischen Begriffe leichter klar und deutlich erfasst, so muss sie doch eine längere und verwickeltere Kette von Schlüssen ziehn und sehr entfernte Begriffe mit einander vergleichen, um die tiefern Wahrheiten dieser Wissenschaft zu erfassen. Wenn dagegen Moralbegriffe ohne grosse Sorgfalt dunkel und verworren bleiben, so sind doch hier die Folgerungen immer kürzer, und die Mittelsätze, welche zu jenen Schlusssätzen führen, nicht so zahlreich als in den Wissenschaften, welche die Grösse und die Zahl behandeln. In der That giebt es bei Euklid keinen noch so einfachen Lehrsatz, der nicht aus mehr Gliedern bestände, als irgend ein moralischer Satz, mit Ausnahme von Hirngespinnsten und Täuschungen. Wo man nur weniger Mittelsätze für Gewinnung der Prinzipien bedarf, kann man mit dem Fortschritt zufrieden sein, wenn man erwägt, wie bald die Natur einen Schlagbaum vor alle unsere

Untersuchungen von Ursachen zieht und uns zur Anerkenntniss unserer Unwissenheit nöthigt. Das Haupthinderniss des Fortschrittes in moralischen und metaphysischen Wissenschaften liegt deshalb in der Dunkelheit der Begriffe und Zweideutigkeit der Worte. Die Hauptschwierigkeit bei der Mathematik liegt dagegen in der Länge der Folgerungen und dem Umfange der Vorstellungen, deren man zum Beweise bedarf. Unser Fortschritt in der Naturwissenschaft ist vielleicht durch den Mangel besonderer Versuche und Erscheinungen gehindert, welche meist zufällig entdeckt werden und selbst durch die emsigste und vorsichtigste Untersuchung dann nicht angetroffen werden, wenn man sie braucht. Da die moralischen Wissenschaften bisher weniger vorgeschritten sind, als Mathematik und Physik, so erhellt, dass, wenn letztere Wissenschaften in dieser Beziehung sich unterscheiden, die Schwierigkeiten, welche sich dem Fortschritt der erstern entgegenstellen, grössere Sorgfalt und Fähigkeit zu ihrer Ueberwindung fordern.

Die Metaphysik hat keine dunklern und unsicherern Begriffe, wie die der Macht, der Kraft, der Wirksamkeit oder nothwendigen Verbindung, von denen man bei jeder Untersuchung fortwährend Gebrauch machen muss. Ich werde deshalb in dieser Abtheilung so viel als möglich die genaue Bedeutung dieser Worte zu bestimmen suchen, um damit einen Theil der Dunkelheit zu beseitigen, über welchen man in diesem Theile der Philosophie so viel klagt.

Der Satz wird nicht bestritten werden, dass alle unsere Begriffe nur Abbilder der Eindrücke sind, oder dass, mit andern Worten, wir uns nichts vorstellen können, was wir nicht vorher innerlich oder äusserlich aufgenommen haben. Ich habe diesen Satz zu erklären und zu beweisen versucht und hoffe, dass man bei richtigem Gebrauche desselben eine grössere Deutlichkeit und Schärfe im philosophischen Untersuchen erreichen wird, als bisher möglich war. Zusammengesetzte Begriffe kann man leicht durch ihre Definition verständlich machen, indem die Bestandtheile oder einfachen Merkmale derselben aufgezählt werden. Hat man aber das Definiren bis zu den einfachsten Begriffen fortgesetzt, und bleiben dann immer noch Zweifel und Dunkelheiten, welche

Mittel hat man dann? Durch welche Erfindung kann man diese letzten Begriffe erleuchten und dem geistigen Auge scharf und bestimmt darstellen? — Man suche nach den Eindrücken und ursprünglichen Empfindungen, welche diese Begriffe abbilden. Diese Eindrücke sind sämmtlich stark und fühlbar. Sie sind nicht zweideutig. Sie sind nicht allein selbst völlig hell, sondern auch im Stande, ihr Licht den entsprechenden Begriffen mitzutheilen, die in der Dunkelheit liegen. Dadurch erreicht man gleichsam ein neues Vergrösserungsglas oder optisches Instrument, welches die zartesten und einfachsten Begriffe der Moralwissenschaft so vergrössert, dass sie schnell in die Wahrnehmung fallen und dann so leicht, wie die gröbsten und sinnlichsten Vorstellungen, die unserer Untersuchung aufstossen, zu fassen sind.

Um deshalb mit dem Begriff der Macht oder nothwendigen Verknüpfung genau bekannt zu werden, muss man den ihr zu Grunde liegenden Eindruck untersuchen; und um diesen Eindruck sicher zu finden, muss man nach ihm in allen Quellen suchen, aus denen er herkommen kann.

Wenn man sich unter äussern Gegenständen umsieht und die Wirksamkeit der Ursachen betrachtet, so kann man für den einzelnen Fall niemals eine Macht oder nothwendige Verknüpfung entdecken; keine Eigenschaft zeigt sich da, welche die Wirkung an die Ursache bände und die eine zur untrüglichen Folge der andern machte. Man bemerkt nur, dass das Eine thatsächlich und wirklich dem Andern folgt. Dem Stosse der einen Billardkugel folgt die Bewegung der zweiten. Dies allein nehmen die äussern Sinne wahr. Die Seele hat keine Empfindung oder innern Eindruck von dieser Folge der Gegenstände. Das einzelne Beispiel einer Ursache und Wirkung hat deshalb nichts an sich, was den Begriff von Kraft oder nothwendiger Verknüpfung darbieten könnte.

Bei dem ersten Auftreten eines Gegenstandes kann man nie die aus ihm hervorgehende Wirkung wissen. Wäre die Kraft oder Wirksamkeit einer Ursache der Seele erkennbar, so könnte man auch ohne Erfahrung die Wirkung vorhersehen und vermittelst der blossen Kraft des Denkens und Schliessens schon bei dem ersten Male sich mit Gewissheit darüber aussprechen.

Aber in Wahrheit bietet keine Thatsache in ihren wahrnehmbaren Eigenschaften eine Kraft oder Wirksamkeit, noch giebt sie einen Anhalt für das, was sie hervorbringt, oder was ihr folgt, und was man ihre Wirkung nennen kann. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Bewegung, alle diese Eigenschaften sind in sich vollständig und bezeichnen kein anderes Ereigniss, was aus ihnen hervorgehen könnte. Die Erscheinungen wechseln fortwährend in der Welt, und Eines folgt dem Andern in ununterbrochener Reihe; aber die Macht oder Kraft, welche die ganze Maschine bewegt, ist uns völlig verborgen und zeigt sich in keiner wahrnehmbaren Eigenschaft der Körper. Wir wissen, dass thatsächlich die Hitze ein beständiger Begleiter der Flamme ist; was aber das Bindende zwischen beiden ist, dafür haben wir nur das weite Feld der Vermuthungen und Voraussetzungen. Der Begriff der Kraft kann deshalb von der Betrachtung der Körper in den einzelnen Fällen ihrer Wirksamkeit nicht abgeleitet werden, denn kein Körper zeigt eine Kraft, welche das Urbild zu diesem Begriff abgeben könnte.*)

Wenn daher die äussern Gegenstände, wie sie den Sinnen erscheinen, uns keinen Begriff von der Kraft oder nothwendigen Verknüpfung bei ihrer Wirksamkeit in dem einzelnen Falle bieten, so muss man sehen, ob dieser Begriff seinen Ursprung nicht in einer Selbstbetrachtung der Thätigkeit der eigenen Seele hat und also das Abbild eines innern Eindrucks ist. Man kann behaupten, dass man jederzeit einer innern Kraft sich bewusst ist, weil man bemerkt, dass man durch das einfache Verlangen des Willens die Glieder des Körpers bewegen und die Vermögen der Seele leiten kann. Ein einzelnes Wollen bewirkt die Bewegung in unsern Gliedern oder weckt eine neue Vorstellung in unserm Denken.

*) Locke sagt in seinem Kapitel über die Kraft: Die Erfahrung lehrt, dass neue Hervorbringungen im Stoffe Statt haben; daraus folgert man, dass eine Kraft bestehen müsse, die dergleichen bewirken könne, und so gelangt man mit diesem Denken zuletzt zum Begriff der Kraft — Aber kein Denken kann eine neue ursprüngliche einfache Vorstellung zuführen, wie dieser Philosoph selbst anerkennt. Der Begriff der Kraft kann daher auf diesem Wege nicht entstehen.

Dieser Einfluss des Willens ist uns durch das Selbstbewusstsein bekannt. Davon bekommen wir den Begriff der Kraft oder der Wirksamkeit, und wir sind sicher, dass wir selbst und alle vernünftigen Wesen Kraft besitzen. Diese Vorstellung ist deshalb eine durch Selbstbetrachtung gewonnene Vorstellung; sie entspringt aus der Betrachtung der Seelenthätigkeit und des Einflusses, welchen der Wille über die Glieder des Körpers und die Vermögen der Seele ausübt.

Wir wollen diesen Satz näher untersuchen; zunächst rücksichtlich des Einflusses des Willens auf die Glieder des Körpers. Dieser Einfluss ist offenbar eine Thatsache, welche gleich allen andern natürlichen Vorgängen nur durch Erfahrung erkannt werden kann; aus keiner wahrnehmbaren Wirksamkeit oder Kraft in der Ursache kann er im Voraus entnommen werden, die sie mit ihrer Wirksamkeit verknüpfte, und die eine zur untrüglichen Folge der andern machte. Die Bewegung unseres Körpers erfolgt auf den Befehl unseres Willens. Dessen sind wir uns jederzeit bewusst. Aber die Mittel, wodurch dieses geschieht, die Kraft, mittelst deren der Wille eine so ausserordentliche That vollbringt, sind dem unmittelbaren Bewusstsein so sehr entzogen, dass sie für immer sich der genauesten Nachforschung entziehn.

Denn giebt es erstens in der ganzen Natur ein geheimnissvolleres Prinzip, als die Verbindung von Seele und Leib? Eine geistige Substanz erlangt dadurch einen solchen Einfluss über eine körperliche, dass der feinste Gedanke im Stande ist, den gröbsten Stoff zu bewegen. Könnten wir durch einen leisen Wunsch Berge versetzen oder die Gestirne in ihren Laufbahnen aufhalten, so wäre diese grosse Macht doch nicht ausserordentlicher und unbegreiflicher. Könnten wir durch Selbstbewusstsein eine Kraft in dem Willen bemerken, so wäre diese Kraft und ihre Verbindung mit der Wirkung bekannt; ebenso das geheime Band zwischen Leib und Seele und die Natur beider Substanzen, wodurch die eine in so vielen Fällen auf die andere einwirken kann.

Zweitens: Wir können nicht alle Theile des Körpers mit der gleichen Kraft bewegen, obgleich man, abgesehen von der Erfahrung, keinen Grund für einen so auffallenden Unterschied angeben kann. Weshalb hat der Wille Macht

über die Zunge und die Finger, und nicht über das Herz und die Leber? Diese Frage würde uns nicht in Verlegenheit setzen, wenn das Bewusstsein im ersten Falle die Kraft darböte und in dem andern nicht. Wäre dies, so würde man auch ohne Erfahrung einsehn, weshalb die Macht des Willens über die Organe des Lebens in so feste Grenzen befasst iäst. Man wäre dann mit der Kraft oder Macht, durch welche er wirkt, genau bekannt und würde wissen, weshalb sein Einfluss gerade nur so weit und nicht weiter reichte.

Ein Mensch, der plötzlich am Beine oder Arme gelähmt worden ist, oder der diese Glieder kürzlich verloren hat, versucht anfänglich oft, sie zu bewegen und in der gewohnten Weise zu gebrauchen. Hier ist er sich der Kraft, seine Glieder zu regen, ebenso bewusst, als Jemand in voller Gesundheit sich der Kraft, die in ihren natürlichen Zustand verbliebenen Glieder zu bewegen, bewusst ist. Aber das Bewusstsein täuscht niemals. Folglich sind wir weder in dem einen noch in dem andern Falle uns irgend einer Kraft bewusst. Nur aus der Erfahrung lernen wir den Einfluss unsers Willens kennen, und nur die Erfahrung lehrt uns, welches Ereigniss beständig einem andern folgt, aber ohne uns über die geheime Verknüpfung, die sie an einander bindet und untrennbar macht, zu belehren.

Drittens: Die Anatomie lehrt uns, dass der unmittelbare Gegenstand der Kraft bei freiwilliger Bewegung nicht das bewegte Glied selbst ist, sondern gewisse Muskeln und Nerven der Lebensgeister und vielleicht noch etwas Feineres und Unbekannteres, durch welches sich die Bewegung fortsetzt, ehe sie das Glied selbst erreicht, dessen Bewegung der unmittelbare Gegenstand des Wollens ist. Giebt es einen stärkern Beweis, dass die Kraft, durch welche der ganze Vorgang zu Stande kommt, anstatt durch inneres Gefühl oder Bewusstsein geradezu und voll erkannt zu sein, vielmehr im höchsten Grade geheimnissvoll und unerkennbar ist? Die Seele will einen bestimmten Erfolg; unmittelbar entsteht aber ein anderer Erfolg, der uns unbekannt und gänzlich von dem gewollten verschieden ist; dieser Erfolg bewirkt einen andern, ebenso unbekannten, bis endlich nach

einer langen Reihe der verlangte Erfolg hervortritt. Hätte man die ursprüngliche Kraft wahrgenommen, so hätte man sie gekannt; dann hätte man auch die Wirkung gekannt, weil alle Kraft sich auf die Wirkung bezieht. Umgekehrt, ist die Wirkung unbekannt, so kann auch die Kraft nicht bekannt und wahrgenommen sein. Wie kann man in Wahrheit sich einer Kraft über die Glieder bewusst sein, wenn man keine solche hat, sondern nur eine solche zur Erregung gewisser Lebensgeister, welche zwar zuletzt die Bewegung des Gliedes hervorbringen, abee dabei doch in einer für uns ganz unbegreiflichen Weise wirksam sind.

Aus alledem kann man nicht voreilig, sondern mit Gewissheit schliessen, dass unser Begriff der Macht nicht das Abbild einer Empfindung oder Selbstwahrnehmung der Macht ist, wenn wir eine Bewegung unternehmen, oder unsere Glieder nach ihrer Bestimmung und Einrichtung gebrauchen. Dass deren Bewegung den Befehlen des Willens folgt, ist ein Gegenstand der gemeinen Erfahrung, wie bei andern natürlichen Vorgängen; aber die Kraft oder Wirksamkeit, wodurch dies geschieht, ist ebenso wie bei andern natürlichen Vorgängen unbekannt und unbegreiflich.*)

*) Man könnte sagen, dass die Vorstellung der Kraft und Macht sich aus dem Widerstande bilde, dem man bei Körpern begegne, und der uns nöthige, unsere Kraft anzuwenden und alle unsere Macht aufzubieten. Diese Anstrengung (*nisus*), deren wir hierbei uns bewusst werden, soll der ursprüngliche Eindruck sein, den diese Vorstellung abbildet. — Allein man spricht bei einer Menge Dingen von ihrer Kraft, wo man einen solchen Widerstand oder eine solche Kraftäusserung nicht voraussetzen kann; so bei dem höchsten Wesen, dem ja Nichts Widerstand leisten kann; so bei der Seele, in ihrer Herrschaft über Gedanken und Glieder; so beim gewöhnlichen Denken und Bewegen, wo die Wirkung unmittelbar dem Willen folgt, ohne Aeusserung oder Hülfe einer Kraft; so beim leblosen Stoff, der solcher Empfindung unfähig ist. Sodann hat diese Empfindung des Anstrengens, um einen Widerstand zu überwinden, keine bekannte Verknüpfung mit irgend einem Ereignisse. Was folgt, lernt man nur aus Erfahrung, aber nicht *a priori*.

Indess ist es richtig, dass diese lebendige Anstrengung, die man empfindet, dem gewöhnlichen und ungenauen Begriff der Kraft ziemlich entspricht, obgleich sie für den scharfen und genauen Begriff derselben nicht zureicht.

Soll man nun behaupten, dass wir uns einer Kraft oder Wirksamkeit in der Seele bewusst sind, wenn wir auf Geheiss unsers Willen einen neuen Gedanken fassen, die Seele in dessen Betrachtung festhalten, ihn nach allen Seiten wenden und zuletzt, wenn wir glauben, ihn hinlänglich betrachtet zu haben, ihn wegen einer andern Vorstellung fortschicken? Ich glaube, dieselben Gründe ergeben, dass auch ein solches Geheiss des Willens uns keine wirkliche Vorstellung von der Kraft und Wirksamkeit gewährt.

Erstens muss man einräumen, dass wir, wenn wir die Macht kennen, dann gerade den Umstand in der Ursache kennen, welcher sie befähigt, die Wirkung hervorzubringen; denn Beides ist gleichbedeutend. Wir müssten also dann sowohl die Ursache und Wirkung, als auch ihr Verhältniss zu einander kennen. Wer will aber behaupten, mit der Natur der menschlichen Seele, oder mit der Natur einer Vorstellung, oder mit der Einrichtung der einen zur Begründung der andern bekannt zu sein? Hier ist eine wirkliche Schöpfung; eine Hervorbringung aus Nichts. Dies scheint auf den ersten Blick eine so grosse Macht einzuschliessen, dass sie über den Bereich jedes endlichen Wesens hinausgeht. Man muss wenigstens anerkennen, dass eine solche Kraft nicht gefühlt wird, nicht bekannt ist, ja für die Seele unbegreiflich ist. Wir empfinden nur den Erfolg, nämlich das Dasein einer Vorstellung in Folge des Geheisses des Willens; aber die Art, wie dieser Vorgang sich vollzieht, die Kraft, durch welche er hervorgebracht wird, geht über unser Begreifen.

Zweitens: die Macht des Willens über die Seele ist ebenso beschränkt, wie die über den Leib, und diese Schranke lernt man nicht durch die Vernunft oder durch eine Kenntniss der Natur von Ursache und Wirkung kennen, sondern nur durch Erfahrung und Beobachtung, wie bei allen anderen Naturereignissen und Vorgängen der äusseren Körper. Unsere Macht über unsere Gefühle und Leidenschaften ist viel früher als die über das Vorstellen, und selbst diese Macht ist in sehr enge Grenzen gefasst. Kann Jemand den letzten Grund für diese Schranken angeben oder zeigen, weshalb die Macht in einem Falle versagt und in dem andern nicht?

Drittens: Diese Macht über sich selbst ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden. Ein gesunder Mensch besitzt sie in stärkerem Maasse als ein durch Krankheit geschwächter. Wir sind am Morgen mehr Herr unseres Denkens, als am Abend; mehr in nüchternem Zustande, als nach einer reichlichen Mahlzeit. Kann man einen anderen Grund, als Erfahrung, für diesen Unterschied angeben? Wo bleibt also die Kraft, deren wir uns bewusst sein wollen? Sollte hier nicht ein geheimer Mechanismus oder Bau der Theile aus geistiger oder körperlicher Substanz, oder aus beiden bestehen, von dem die Wirkung abhängt; ein Bau, der uns unbekannt ist und deshalb die Kraft oder Wirksamkeit des Wollens so unbekannt und unbegreiflich bleiben lässt?

Das Wollen ist unzweifelhaft ein Vorgang in der Seele, den man genau kennt. Man schaue auf ihn und betrachte ihn von allen Seiten. Zeigt sich dabei irgend eine solche schöpferische Kraft, welche eine neue Vorstellung aus Nichts erhebt und mit einem: Es werde, die Allmacht des Schöpfers (mit Erlaubniss) nachahmt, welcher alle diese mannichfachen Erscheinungen der Natur in das Dasein rief? Wir sind durchaus ohne Wahrnehmung dieser Wirksamkeit des Willens; vielmehr gehört solche Erfahrung, wie wir sie besitzen, dazu, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass solche ausserordentliche Wirkungen aus einem einfachen Akt des Willens hervorgehen.

Die meisten Menschen finden es nicht schwer, die gewöhnlichen und bekannten Vorgänge der Natur zu erklären; z. B.: den Fall schwerer Körper, das Wachsen der Pflanzen, die Erzeugung der Thiere und die Ernährung des Körpers durch Lebensmittel. Man meint, in all diesen Fällen die wahre Kraft und Wirksamkeit der Ursache einzusehen, wodurch sie mit dem Erfolge verknüpft und in ihrer Wirksamkeit untrüglich ist. Man nimmt durch lange Gewohnheit eine solche Weise des Denkens an, dass man bei dem Eintritt der Ursache seinen gewöhnlichen Begleiter unmittelbar und sicher erwartet und dass man sich kaum vorstellen kann, wie ein anderer Erfolg daraus hervorgehen könne.

Nur bei Wahrnehmung ausserordentlicher Ereignisse,

wie Erdbeben, Pest, Wunder aller Art, findet man sich in Verlegenheit, wenn eine Ursache und die Art bezeichnet werden soll, wie die Wirkung daran geknüpft ist. Gewöhnlich nimmt man in solchen schwierigen Fällen seine Zuflucht zu einem unsichtbaren, geistigen Prinzip, als unmittelbarer Ursache eines solchen überraschenden Vorganges; man meint, dass ein solcher nicht von den gewöhnlichen Naturkräften abgeleitet werden könne. Aber weiter denkende Philosophen bemerken leicht, dass diese Wirksamkeit der Ursache in den bekanntesten Vorgängen ebenso unerkennbar ist als in den seltensten, und dass man durch Erfahrung nur die häufige Verbindung von Gegenständen kennen lernt, ohne doch die wahre Verknüpfung beider irgend erfassen zu können. Viele Philosophen halten sich deshalb aus Vernunftgründen verpflichtet, für alle Fälle dasselbe Prinzip aufzunehmen, was die grosse Masse nur bei wunderbaren und übernatürlichen zu Hülfe ruft. Sie nehmen an, dass die Vernunft und der Geist nicht allein die letzte und ursprüngliche Ursache aller Dinge sei, sondern auch die unmittelbare und einzige Ursache von jedem natürlichen Ereigniss. Sie behaupten, dass die Dinge, welche man gewöhnlich Ursachen nennt, in Wahrheit nur Gelegenheiten sind, und dass das wahre und unmittelbare Prinzip jeder Wirkung nicht eine Kraft oder Macht in der Natur, sondern ein Wollen des höchsten Wesens ist, welches bestimmt, dass solche besondere Gegenstände für immer mit einander verbunden sein sollen. Anstatt zu sagen, dass eine Billardkugel die andere durch eine von dem Urheber der Natur überkommene Kraft bewegt, ist es nach ihnen die Gottheit selbst, welche durch ein besonderes Wollen die zweite Kugel bewegt, indem sie zu dieser Handlung durch den Stoss der ersten Kugel bestimmt wird, und zwar in Folge der allgemeinen Gesetze, welchen sie sich selbst in ihrer Regierung der Welt unterworfen hat. Indess bemerken Philosophen, die in ihren Untersuchungen weiter gehen bald, dass so wenig, wie die Kraft bekannt ist, durch welche Körper auf einander wirken, es ebensowenig die Kraft ist, von welcher die Wirksamkeit der Seele auf den Körper und des Körpers auf die Seele abhängt. Man kann weder durch äussere noch innere Wahrnehmung das letzte Prinzip in dem einen Falle näher angeben als in dem andern. Die gleiche Unwissenheit treibt zu der gleichen Folgerung. Jene behaupten, dass die Gottheit die unmittelbare Ursache der Verbindung von Seele und Leib ist. Nicht die Sinnesorgane sollen durch ihre Erregung von äusseren Gegenständen die Empfindung in der Seele hervorbringen, sondern ein besonderes Wollen unseres allmächtigen Schöpfers, welcher in Folge einer solchen Erregung des Organs eine solche Empfindung erweckt. Ebenso ist es nicht die Willenskraft, welche die örtliche Bewegung der Glieder veranlasst, sondern Gott selbst, welchem es beliebt, unser an sich ohnmächtiges Wollen zu unterstützen und jene Bewegung zu gebieten, die man irrthümlich der eigenen Kraft und Wirksamkeit zuschreibt. Auch begnügen sich die Philosophen nicht mit dieser Annahme; sie dehnen zum Theil diesen Einfluss auf die inneren Vornahmen der Seele aus. Unsere geistigen Anschauungen oder Begriffe sollen nur eine Offenbarung sein, welche der Schöpfer uns macht. Wenn wir freiwillig unsere Gedanken auf einen Gegenstand richten und sein Bild in das Wissen aufnehmen, so soll nicht der Wille diesen Begriff erzeugen, sondern der Schöpfer der Welt, welcher ihn der Seele enthüllt und vergegenwärtigt.

So ist nach diesen Philosophen jedes Ding von Gott erfüllt. Sie begnügen sich nicht mit dem Ausspruch, dass Alles nur durch seinen Willen, und die Kraft nur durch seine Zulassung besteht; sie nehmen auch der Natur und allen erschaffenen Wesen jede Macht, um ihre Abhängigkeit von Gott noch ersichtlicher und unmittelbarer zu machen. Sie bedenken nicht, dass sie durch diese Lehre die Grösse jener Eigenschaften, die sie so hoch erheben wollen, vielmehr verkleinern statt vergrössern. Denn es zeigt offenbar mehr Kraft in der Gottheit an, wenn sie einen gewissen Grad von Kraft den niederen Wesen überweist, als wenn sie Alles durch ihren unmittelbaren Willen vollbringt. Es zeigt mehr Weisheit, wenn der Bau der Welt mit so vollkommener Voraussicht eingerichtet ist; dass sie von selbst und durch ihre eigene Thätigkeit den Zwecken der Vorsehung dient, als wenn der Schöpfer jeden Augenblick ge-

nöthigt ist, ihre Theile zurecht zu stellen und durch seinen Athem alle Räder dieser ungeheuern Maschine zu beseelen. Verlangt man indess eine mehr philosophische Widerlegung dieser Lehre, so werden vielleicht die zwei folgenden Erwägungen genügen.

Erstlich scheint es mir, dass diese Lehre von der allgemeinen Wirksamkeit und Beihülfe des höchsten Wesens zu plump ist, um Jemand zu überzeugen, welcher die Schwäche der menschlichen Vernunft und die engen Grenzen, in die sie bei ihrer Thätigkeit eingeschlossen ist, genügend erkannt hat. Wenn auch die zu dieser Lehre führende Schlusskette noch so logisch wäre, so kann man doch meinen, wenn nicht geradezu behaupten, dass sie uns weit über das Gebiet unserer Fähigkeiten hinausführt, insofern sie zu so ausserordentlichen und vom gewöhnlichen Leben und Erfahrungen so weit abliegenden Schlüssen leitet. Wir sind schon in das Feenland noch vor den letzten Schritten dieser Lehre eingetreten, und da kann unseren gewöhnlichen Beweis-Methoden nicht mehr vertraut werden; unsere gewöhnlichen Analogien und Wahrscheinlichkeiten haben da keine Geltung. Die Leine des Senkblei's ist zu kurz, um den Boden eines so unendlichen Abgrundes zu erreichen. Wenn man sich auch schmeichelt, dass eine gewisse Wahrscheinlichkeit und Erfahrung den Führer bei jedem Schritt, den man thut, abgiebt, so hat doch diese vermeintliche Erfahrung sicherlich bei Gegenständen keine Geltung, welche überhaupt ausserhalb des Kreises der Erfahrung liegen. Wir werden später hierauf zurückkommen. (In Abschnitt XII.)

Zweitens kann ich die Beweise, auf welche diese Lehre sich stützt, nicht als überzeugend anerkennen. Wir kennen allerdings nicht die Art, in welcher Körper auf einander wirken; ihre Kraft und Wirksamkeit ist uns ganz unverständlich; aber ist uns die Art und Kraft nicht ebenso unbekannt, wodurch ein Geist, und selbst der höchste Geist, auf sich oder einen Körper wirkt? Ich frage, woher nehmen wir die Vorstellung davon? In uns haben wir keine Empfindung oder Bewusstsein von dieser Kraft. Wir wissen von dem höchsten Wesen nur, was wir durch die Rücksicht auf die eigenen Vermögen von diesen ableiten. Wäre daher

unsere Unwissenheit ein genügender Grund, um Alles zurückzuweisen, so würde man eher auf das Prinzip kommen, alle Wirksamkeit ebenso bei dem höchsten Wesen, wie bei dem gröbsten Stoff zu leugnen; denn wir verstehen die Wirksamkeit des Einen so wenig, wie die des Andern. Ist es schwerer, sich vorzustellen, dass die Bewegung vom Stosse entspringt, als dass sie vom Wollen entspringt? Alles, was wir wissen, ist nur unsere gänzliche Unwissenheit in beiden Fällen. (D.) [10])

Abschnitt II.

Es wird Zeit, mit dieser Untersuchung, die schon zu lang geworden, zu Ende zu kommen. Wir haben vergeblich nach dem Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verbindung in all den Quellen gesucht, aus denen sie möglicherweise

---

Anm. D. Es bedarf endlich einer Untersuchung der Vis inertiae (Trägheitskraft), die dem Stoffe beigelegt, und von der in der neuen Philosophie so viel gesprochen wird. Man lernt aus Erfahrung, dass ein Körper in Ruhe oder in Bewegung seinen Zustand beibehält, bis er durch eine neue Ursache eine Aenderung erleidet, und dass ein gestossener Körper dem stossenden Körper so viel Kraft entzieht, als er selbst empfängt. Dies sind Thatsachen. Nennt man dies eine Vis inertiae, so bezeichnet man damit nur die Thatsachen, ohne einen Begriff von dieser trägen Kraft zu bieten. Man spricht ebenso von der Schwere und meint damit gewisse Vorgänge, ohne die thätige Kraft zu kennen. Es war nicht die Meinung Isaac Newton's, den mittelbaren Ursachen alle Kraft und Wirksamkeit abzusprechen, obgleich mehrere von seinen Schülern eine solche Lehre auf sein Ansehen zu stützen versuchten. Dieser grosse Philosoph nahm im Gegentheil ein ätherisches wirksames Fluidum zu Hülfe, um seine allgemeine Anziehung zu erläutern; obgleich er in seiner Vorsicht und Bescheidenheit anerkannte, dass dies eine blosse Hypothese sei, bei der man, ohne weitere Versuche, sich nicht beruhigen dürfe. Ueber die Ansichten waltet manchmal ein wunderbares Schicksal. Descartes bot die Lehre von der allgemeinen und ausschliesslichen Wirksamkeit Gottes, ohne darauf bestehen zu wollen. Malebrauche und andere Cartesianer nahmen sie zur Grundlage ihrer ganzen Philosophie. Sie gewann indess in England keine Gültigkeit. Locke, Clarke und Cudworth beachten sie nicht, sondern nehmen sämmtlich an, dass der Stoff eine wirkliche, obgleich untergeordnete und abgeleitete Kraft hat. Wodurch ist also diese vis inertiae zu solcher Bedeutung bei unseren modernen Metaphysikern gelangt?

abfliessen könnte. Es erhellt, dass wir bei den einzelnen körperlichen Vorgängen, auch selbst bei der grössten Genauigkeit, nur die Folge des Einen auf das Andere wahrnehmen; aber keine Kraft oder Macht erfassen, durch welche die Ursache wirkt, und kein Band zwischen ihr und der angenommenen Wirkung. Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich bei Betrachtung der Wirksamkeit der Seele auf den Körper; wir sehen dem Wollen der ersten die Bewegung des letzteren folgen, aber können das Band, welches Bewegung und Wollen verknüpft, oder die Wirksamkeit, wodurch die Seele diese Bewegung hervorbringt, nicht wahrnehmen oder erfassen. Die Gewalt des Willens über seine eigenen Vermögen oder Gedanken ist nicht um ein Haar begreiflicher; kurz, in der ganzen Natur zeigt sich nicht ein einziger Fall von Verknüpfung, den man erfassen könnte. Alle Ereignisse erscheinen völlig lose und getrennt; Eines folgt dem Andern, aber niemals können wir ein Band zwischen ihnen wahrnehmen. Sie scheinen verbunden, aber nie verknüpft. Da man keinen Begriff von einer Sache haben kann, welche weder äusserlich noch innerlich wahrgenommen wird, so scheint nothwendig zu folgen, dass wir überhaupt keinen Begriff von Verknüpfung oder Kraft haben, und dass diese Worte, sowol im philosophischen Untersuchen wie im gewöhnlichen Leben ohne Sinn sind.

Indess bleibt noch ein Weg, um dieser Folgerung zu entgehen, und eine Quelle, die wir noch nicht untersucht haben. Es ist ohne Erfahrung trotz allen Scharfsinns unmöglich, von einem natürlichen Gegenstande oder Ereignisse seine Folge zu entdecken oder nur zu errathen; man kann mit dem Wissen nicht über den Gegenstand hinauskommen, der dem Gedächtniss oder den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist. Selbst nach einem Falle oder Versuche, wo die besondere Folge bemerkt worden, hat man noch kein Recht, eine allgemeine Regel daraus zu bilden oder das vorauszusagen, was in gleichen Fällen eintreten werde. Es gilt mit Recht als eine unverzeiliche Dreistigkeit, von einem einzelnen, wenn auch noch so genauen und gewissen Versuche auf den Lauf der Natur zu schliessen. Ist aber eine besondere Art von Ereignissen immer und in allen Fällen

mit einander verbunden gewesen, so ist man nicht länger bedenklich, beim Eintritt des Einen das Andere vorauszusagen und diese Denkweise zu benutzen, welche uns allein über Thatsachen und Dasein Gewissheit geben kann. Man nennt dann das Eine die Ursache und das Andere die Wirkung; man nimmt eine Verknüpfung zwischen ihnen an und eine gewisse Kraft in dem Einen, durch welche das Andere unfehlbar hervorgebracht wird, und welche mit der grössten Gewissheit und strengsten Nothwendigkeit wirkt.

Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung gewisser Vorgänge entspringt daher aus einer Anzahl ähnlicher Fälle, welche diese beständige Verbindung darlegen; der einzelne Fall kann diesen Begriff nie zuführen, wenn man ihn auch von jeder Seite beleuchtet und prüft. Eine Anzahl von Fällen hat aber nichts Unterscheidendes von dem einzelnen Fall, welcher als völlig gleich vorausgesetzt worden ist; ausgenommen, dass in Folge der Wiederholung solcher gleichen Fälle die Seele durch Gewohnheit veranlasst wird, beim Auftreten des einen seinen gewöhnlichen Begleiter zu erwarten und zu glauben, dass er ins Dasein treten werde. Diese Verknüpfung, welche wir in der Seele fühlen, dieser gewohnte Uebergang des Vorstellens von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Begleiter ist also eine Empfindung oder ein Eindruck, und daraus wird der Begriff der Kraft oder nothwendigen Verknüpfung gebildet. Weiter enthält der Fall nichts. Man betrachte die Frage von allen Seiten, man wird keinen andern Ursprung dieses Begriffes entdecken. Dies ist der einzige Unterschied zwischen einem einzelnen Falle, aus welchem man nie den Begriff einer Verknüpfung gewinnen kann, und einer Anzahl gleicher Fälle, welche ihn zuführt. Wenn Jemand das erste Mal die Mittheilung der Bewegung durch Stoss wahrnimmt, z. B. zweier Billardkugeln, so kann er nicht sagen, dass das Eine mit dem Andern verknüpft sei, sondern nur dass sie verbunden waren. Erst wenn er mehrere Fälle wahrgenommen hat, sagt er, dass sie verknüpft sind. Was hat sich nun ereignet, um diesen neuen Begriff der Verknüpfung zu erwecken? Nichts, als dass er nunmehr fühlt, wie diese Ereignisse in seinem Vorstellen verknüpft sind, so dass er

bei dem Eintritt des Einen die Existenz des Andern gleich voraussehen kann. Wenn man daher von der Verknüpfung zweier Gegenstände spricht, so meint man nur, dass sie im Vorstellen eine Verbindung gewonnen haben und damit die Folgerung des Einen auf das Andere wachrufen. Ein solcher Schluss scheint allerdings etwas sonderbar, aber er besitzt doch genügende Beweiskraft; und diese wird auch nicht durch allgemeines Misstrauen in den Verstand oder skeptische Zweifel gegen eine neue und ungewohnte Folgerung geschwächt. Solche Folgerungen sind dem Skepticismus die willkommensten; sie decken die Schwäche und engen Grenzen der menschlichen Vernunft und Vermögen auf.

Und welcher stärkere Beweis als dieser könnte für die merkwürdige Schwäche und Unwissenheit des Verstandes beigebracht werden? Wenn irgend eine Beziehung zwischen Dingen vollkommen zu kennen für uns von Bedeutung ist, so ist es die von Ursache und Wirkung. Darauf stützen sich alle unsere Schlüsse über Thatsächliches und Dasein. Dadurch allein erreichen wir Gewissheit über Dinge, welche von dem gegenwärtigen Zeugniss des Gedächtnisses und der Sinne weit abliegen. Der einzige unmittelbare Nutzen aller Wissenschaften besteht darin, dass sie uns lehren, wie man kommende Ereignisse durch ihre Ursache beherrschen und leiten kann. Unser Vorstellen und Nachdenken ist fortwährend mit dieser Beziehung beschäftigt. Und doch sind die Begriffe, die man von ihr bildet, so unvollkommen, dass man keine richtige Definition der Ursache geben kann, wenn man nicht ein ihr Aeusserliches und Fremdes mit hineinzieht. Aehnliche Gegenstände sind immer mit ähnlichen verknüpft. Dies sagt uns die Erfahrung. Dem entsprechend kann man die Ursache definiren, als einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, und wo alle dem ersten ähnlichen Gegenstände, solche, die dem zweiten ähnlich sind, zur Folge haben. Oder mit anderen Worten: wo, wenn das erste Ding nicht gewesen wäre, das zweite niemals hätte entstehen können. Der Eintritt einer Ursache führt die Seele durch einen gewohnten Uebergang immer zur Vorstellung der Wirkung. Dies lehrt die Erfahrung ebenfalls. Man kann danach noch eine andere

Definition der Ursache geben, als eines Gegenstandes, dem ein anderer folgt, und dessen Eintritt immer die Gedanken auf diesen anderen führt. Obgleich beide Definitionen von Umständen, die der Ursache fremd sind, entlehnt sind, kann man doch diesem Uebelstand nicht abhelfen, noch eine bessere Definition geben, welche den Umstand in der Ursache bezeichnet, der sie mit ihrer Wirkung verknüpft. Man hat keine Vorstellung von dieser Verknüpfung, ja nicht einmal einen bestimmten Begriff von dem, was man damit fordert. So gilt z. B. das Zittern der Saite als die Ursache des Tones. Aber was versteht man unter diesem Satz? Man meint entweder: dass der Ton der Schwingung nachfolgt, und dass allen ähnlichen Schwingungen ähnliche Töne gefolgt sind; oder: dass diese Schwingung von dem Ton gefolgt ist, und dass bei dem Eintritt jener die Seele den Sinnen vorgreift und unmittelbar die Vorstellung des ihr folgenden bildet. Man kann die Beziehung einer Ursache und Wirkung in ein oder der anderen Weise auffassen; aber darüber hinaus hat man keinen Begriff von ihr. (E.)

Anm. E. Nach diesen Erläuterungen und Definitionen ist der Begriff der Kraft also nur eine Beziehung, wie der der Ursache; Beide beziehen sich auf eine Wirkung oder ein Ereigniss, was mit jener verbunden ist. Betrachtet man jene unbekannte Bestimmung an einem Gegenstande, wodurch das Maas oder die Grösse seiner Wirkung bestimmt und festgestellt wird, so nennt man es Macht; demgemäss ist die Wirkung, wie alle Philosophen anerkennen, das Maass der Macht. Hätte man eine Vorstellung von der Macht an sich, weshalb mässe man sie nicht unmittelbar? Der Streit, ob die Kraft eines bewegten Körpers gleich ist seiner Schnelligkeit oder gleich dem Quadrat seiner Schnelligkeit, brauchte dann nicht durch Vergleichung seiner Wirkungen in gleichen oder ungleichen Zeiten entschieden zu werden, sondern könnte es durch unmittelbare Messung und Vergleichung.

Den Worten: Kraft, Macht, Wirksamkeit begegnet man zwar überall in der Unterhaltung und Philosophie; aber das beweist nicht, dass wir in dem einzelnen Fall mit dem verknüpfenden Prinzip zwischen Ursache und Wirkung bekannt wären und schliesslich die Hervorbringung des einen Dinges durch das andere erklären könnten. Diese Worte haben trotz ihres häufigen Gebrauchs eine sehr schwankende Bedeutung, und ihre Begriffe sind un-

Um daher das in diesem Abschnitt Gesagte zusammenzufassen, so ist jede Vorstellung von einem vorgehenden Eindruck oder Empfindung abgenommen; wo man keinen Eindruck finden kann, da ist sicherlich auch keine Vorstellung da. In allen Fällen, wo Körper oder Seelen wirksam sind, erweckt nichts den Eindruck einer Kraft oder nothwendigen Verbindung und kann deshalb auch die Vorstellung einer solchen nicht zuführen. Wenn aber mehrere gleiche Fälle eintreten, und derselbe Gegenstand immer von demselben Erfolge begleitet ist, so beginnt man den Begriff von Ursache und Wirkung zu bilden. Man fühlt dann einen neuen Eindruck oder Empfindung, und so eine gewohnte Verbindung im Denken und Vorstellen zwischen einem Gegenstand und seinem gewöhnlichen Begleiter. Und diese Empfindung ist das Urbild zu dem Begriff, den wir fühlen. Dieser Begriff geht nur aus einer Anzahl gleicher Fälle und nicht aus einem einzelnen Falle hervor; also muss er aus dem entspringen, was die Anzahl von dem einzelnen Fall unterscheidet. Diese gewohnte Verknüpfung und dieser Uebergang innerhalb des Vorstellens ist das Einzige, worin beide sich unterscheiden; in allem Anderen sind sie gleich. Der erste Fall, wo man die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss von zwei Billardkugeln wahrnimmt (um zu diesem deutlichen Beispiel zurückzukehren), ist genau jedem später vorkommenden Falle gleich; ausgenommen, dass man bei dem ersten Male von dem einen Ereigniss nicht auf das andere schliessen konnte, was wir jetzt nach einer langen

bestimmt und verworren. Kein lebendes Wesen kann einen Körper in Bewegung setzen ohne das Gefühl des Nisus oder der Anstrengung, und jedes fühlt den Schlag oder Stoss eines in Bewegung befindlichen Körpers. Die Empfindungen, die nur dem Leben angehören, und aus denen man a priori nichts folgern kann, überträgt man bereitwillig auf leblose Dinge und nimmt ein gleiches Gefühl bei ihnen an, wenn sie Bewegung empfangen oder übertragen. Was die Wirksamkeit anlangt, welche keine Vorstellung einer mitgetheilten Bewegung enthält, so halten wir uns nur an die beständig wahrgenommene Verbindung der Vorgänge; wir fühlen da eine gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen diese Gefühle auf die Gegenstände; denn nichts ist gebräuchlicher, als den äusseren Körpern die innerlichen Empfindungen beizulegen, welche sie veranlassen.

Reihe gleicher Erscheinungen im Stande sind. Ich weiss nicht, ob der Leser diese Darstellung leicht fassen wird; wollte ich noch mehr Worte verwenden oder den Gegenstand in mannichfacheres Licht stellen, so fürchte ich, ihn nur dunkler und verworrener zu machen. In allen tieferen Untersuchungen giebt es einen Gesichtspunkt, der, wenn er glücklich getroffen wird, den Gegenstand besser erläutert als alle Beredsamkeit und aller Wortreichthum der Welt. Diesen Gesichtspunkt habe ich zu gewinnen versucht; den Schmuck der Beredsamkeit überlasse ich Denen, die dazu geschickter sind.[11])

Abtheilung VIII.

Ueber Freiheit und Nothwendigkeit.

Abschnitt I.

Man sollte billig erwarten, dass in Fragen, welche seit dem Bestehen der Wissenschaften und Philosophie mit Eifer erwogen und verhandelt worden sind, wenigstens über den Sinn der Worte unter den Streitenden Uebereinstimmung herrschen, und dass die Anstrengungen von zweitausend Jahren wenigstens ermöglicht hätten, von den Worten zu dem wirklichen und wahren Streitgegenstand überzugehen. Es scheint ja so leicht, genaue Definitionen der in der Untersuchung gebrauchten Ausdrücke zu geben und diese Definitionen und nicht den leeren Schall der Worte zum Gegenstand der Untersuchung und Prüfung zu machen. Tritt man indess der Sache näher, so ergiebt sich das Entgegengesetzte. Ist eine Streitfrage schon lange verhandelt und noch heute unentschieden, so kann man sicher abnehmen, dass irgend eine Zweideutigkeit im Ausdrucke besteht, und dass die Kämpfer den in ihrem Streite gebrauchten Worten einen verschiedenen Sinn unterlegen; denn die Seelenkräfte gelten von Natur bei Allen als gleich, sonst wäre alles Begründen und Streiten vergeblich. Wenn die Menschen daher

denselben Sinn mit den Worten verbänden, so könnten sie unmöglich so lange verschiedener Meinung über ein und dasselbe sein; besonders, wenn sie sich ihre Ansichten mittheilen, und jeder Theil nach allen Richtungen Beweisgründe aufsucht, um den Sieg über den Gegner zu gewinnen. Wenn man allerdings Fragen verhandelt, die ganz ausserhalb des Bereiches menschlicher Fähigkeit liegen, z. B. über den Ursprung der Welt oder über die Einrichtung des Geisterreichs, so mag man lange den fruchtlosen Streit erschallen lassen und nie zu einem bestimmten Schlusssatz gelangen. Betrifft aber die Frage irgend einen Gegenstand des gewöhnlichen Lebens und der Erfahrung, so können sicherlich nur zweideutige Ausdrücke den Streit so lange unentschieden hinhalten; nur diese können die Gegner in einer gewissen Entfernung von einander halten und sie nicht zum Ringen kommen lassen.

Dies ist der Fall in dem langen Streit über Freiheit und Nothwendigkeit gewesen. Es ist dies um so auffallender, als, wenn ich nicht sehr irre, sich ergeben wird, dass in dieser Frage Jedermann, der Gelehrte wie der Ungelehrte, derselben Ansicht gewesen ist, und einige wenige verständliche Definitionen dem ganzen Streite ein Ende gemacht haben würden. Der Streit ist so vielfach von aller Welt geführt und hat die Philosophen in ein solches Wirrsal dunkler Sophisterei verwickelt, dass man sich nicht wundern darf, wenn verständige Leser sich wegwenden und von einer Erörterung dieser Frage nichts mehr hören mögen, die weder Unterhaltung noch Belehrung verspricht. Indess wird die hier folgende Darstellung vielleicht die Aufmerksamkeit erregen, da sie neu ist, die Entscheidung des Streites verheisst und das Behagen des Lesers nicht durch verwickelte und dunkle Ausführungen stören wird.

Ich hoffe also klar zu machen, dass alle Menschen in der Lehre von der Freiheit und Nothwendigkeit eines Sinnes gewesen sind, sobald man diesen Worten einen vernünftigen Sinn unterlegt, und dass der ganze Streit sich bisher nur um Worte gedreht hat. Ich werde mit Prüfung der Lehre von der Nothwendigkeit beginnen.

Man erkennt allgemein an, dass der Stoff in all seinen

Gestaltungen durch eine nothwendige Kraft geleitet wird, und dass jede natürliche Wirkung so genau durch die Wirksamkeit ihrer Ursache bestimmt wird, dass keine andere Wirkung unter diesen Umständen daraus hervorgehen kann. Das Maass und die Richtung jeder Bewegung ist durch die Naturgesetze mit solcher Schärfe vorgeschrieben, dass eher ein lebendes Wesen aus dem Stoss zweier Körper hervorgehen kann, als eine Bewegung von anderer Stärke und Richtung als die wirklich hervorgebrachte. Will man daher einen richtigen und genauen Begriff von der Nothwendigkeit sich bilden, so muss man sehen, woher der Begriff kommt, wenn man ihn auf körperliche Vorgänge anwendet.

Wenn alle Naturvorgänge in der Weise Statt hätten, dass keine zwei einander irgend ähnlich wären, sondern jeder ein eigenthümlicher für sich, ohne Aehnlichkeit mit irgend einem früheren, so würde man dann offenbar den Begriff der Nothwendigkeit oder der Verknüpfung dieser Gegenstände nie gebildet haben. Man könnte dann wohl sagen, dass eine Sache der andern gefolgt sei, aber nicht, dass die eine die andere hervorgebracht habe. Die Beziehung von Ursache und Wirkung wäre dann dem Menschen ganz unbekannt. Schlüsse und Begründungen in Bezug auf Naturvorgänge hätten dann sogleich ein Ende, und das Gedächtniss und die Sinne würden die einzigen Kanäle sein, durch welche das Wissen um ein wirkliches Dasein möglicherweise in die Seele eintreten könnte.

Unser Begriff einer Nothwendigkeit und Verursachung entspringt also lediglich aus der wahrgenommenen Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer mit einander verknüpft sind und die Seele durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schliessen. Diese beiden Umstände bilden das Wesen von jener Nothwendigkeit, welche wir dem Stoffe beilegen. Ohne die beständige Verbindung gleicher Dinge und der richtigen Folgerung des einen aus dem andern hätte man keinen Begriff von Nothwendigkeit und Verknüpfung.

Sollte sich zeigen, dass Jedermann immer ohne Zaudern und Zweifeln anerkannt hat, dass diese beiden Umstände bei den freiwilligen Handlungen der Menschen und bei den Vor-

gängen in der Seele bestehen, so folgt, dass Jedermann in der Lehre der Nothwendigkeit gleichen Sinnes gewesen ist, und dass man sich bisher nur gestritten hat, weil man sich nicht verstanden hat.

Was den ersten Umstand, die feste und regelmässige Verbindung gleicher Ereignisse anlangt, so werden die hier folgenden Betrachtungen genügenden Aufschluss gewähren. Man gesteht allgemein zu, dass eine grosse Regelmässigkeit im menschlichen Handeln bei allen Völkern und zu allen Zeiten besteht, und dass die menschliche Natur in ihren Gesetzen und Vorgängen sich gleich bleibt. Die gleichen Beweggründe führen zu denselben Handlungen; die nämlichen Wirkungen folgen den nämlichen Ursachen. Die Ehrsucht, der Geiz, die Selbstliebe, die Eitelkeit, die Feindschaft, der Edelmuth, der öffentliche Geist; all diese Leidenschaften haben in verschiedenen Mischungen und Austheilungen unter den Menschen von Beginn der Welt und noch heute die Quelle aller Handlungen und Unternehmen unter den Menschen gebildet. Will man die Gedanken, Neigungen und den Lebenslauf der Griechen und Römer kennen, so muss man sorgfältig das Temperament der Franzosen und Engländer studiren. Man wird wenig fehlgreifen, wenn man die meisten dieser Beobachtungen auf Jene überträgt. Die Menschen sind in allen Zeiten und Orten so sehr dieselben, dass die Geschichte uns hierin nichts Neues oder Fremdes bietet. Ihr Hauptnutzen liegt in der Aufdeckung der festen und allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur, indem sie die Menschen in den verschiedensten Verhältnissen und Lagen darstellt und so den Forscher mit Material versorgt, woraus man die Regeln ziehen und die Kenntniss der regelmässigen Springfedern menschlichen Handelns und Benehmens gewinnen kann. Die Berichte über Kriege, Intriguen, Vertheidigungen und Revolutionen sind ebenso viel Sammlungen von Versuchen, aus welchen der Staatsmann oder Moralphilosoph die Grundsätze seiner Wissenschaft ableitet; gerade wie die Naturforscher und Naturphilosophen durch die Versuche mit der Natur der Pflanzen, Mineralien und anderer Gegenstände bekannt werden. Die Erde, das Wasser und die anderen Elemente, welche Aristoteles und Hippokrates untersucht haben, sind den heutiges Tags untersuchten nicht ähnlicher, als die von Polybius und Tacitus geschilderten Menschen denen, welche jetzt die Welt regieren.

Wenn ein Reisender aus einem fernen Lande zurückkehrte und uns von Menschen erzählte, die ganz verschieden von allen uns bekannten wären; die von Ehrsucht, Geiz und Rachsucht ganz frei wären; denen nur Freundschaft, Edelmuth, Opferwilligkeit für das Allgemeine als Genuss gelte, so würde man sogleich an diesen Umständen die Unwahrheit erkennen und ihn für einen Lügner erklären, und zwar so gewiss, als wenn er seine Erzählung mit Geschichten von Centauren und Drachen, Wundern und Ungeheuerlichkeiten aufgeputzt hätte. Will man irgend eine Verfälschung der Geschichte herausbringen, so kann man kein überzeugenderes Mittel benutzen, als nachzuweisen, dass die der Person zugeschriebenen Handlungen geradezu gegen den Lauf der Natur sind, und dass unter solchen Umständen kein menschlicher Beweggrund zu einem solchen Benehmen geführt haben könne. Die Wahrhaftigkeit von Quintus Curtius ist ebenso verdächtig, wo er den übernatürlichen Muth Alexander's beschreibt und ihn allein auf grosse Massen losstürzen lässt, als wo er die übernatürliche Kraft und Behendigkeit beschreibt, mit der er seinen Gegnern zu widerstehen vermochte. So leicht und allgemein erkennt man an, dass in den Beweggründen und Handlungen des Menschen dieselbe Gleichförmigkeit wie in den Bewegungen der Körper besteht.

Darauf beruht der Nutzen der Erfahrungen, die man durch ein langes Leben und mannichfache Thätigkeit und Gesellschaft sammelt; sie lehren uns die Gesetze der menschlichen Natur und regeln unser künftiges Benehmen und unsere Pläne. Mit diesem Führer lernen wir die Neigungen und Beweggründe der Menschen aus ihren Handlungen, Reden und Geberden erkennen; vermittelst der Kenntniss ihrer Beweggründe und Neigungen unternehmen wir die Erklärung ihrer Handlungen. Die Regeln, welche man aus langer Erfahrung sich bildet, geben den Schlüssel zur menschlichen Natur, und mit ihnen kann man ihre Verwickelungen ent-

wickeln. Vorwände und Schein täuschen dann nicht mehr. Oeffentliche Erklärungen gelten dann für Beschönigung des Sachverhalts. Und obgleich man der Tugend und Ehre ihren Werth und ihre Geltung zugesteht, sucht man doch diese so oft vorgeführte vollkommene Selbstlosigkeit nicht in der Menge und in den Parteien, nur selten in ihren Führern und kaum hie und da in einzelnen Männern von Rang und Bedeutung. Bestände nicht diese Gleichförmigkeit im menschlichen Handeln, und wäre jeder hier angestellte Versuch regellos und ungleich, so könnte man keine allgemeine Regeln über Menschen aufstellen, und selbst die noch so sehr durchdachte Erfahrung hätte keinen Nutzen. Weshalb ist der alte Bauer geschickter in seinem Geschäft als der junge Anfänger? nur weil eine gewisse Regelmässigkeit zwischen den Wirkungen der Sonne, dem Regen, der Erde und dem Wachsthum der Pflanzen besteht, und weil die Erfahrung dem alten Praktiker die Regeln gelehrt hat, wodurch dieser Einfluss bestimmt und geleitet werden kann.

Man darf indess nicht meinen, dass diese Regelmässigkeit menschlichen Handelns so weit gehe, dass Alle unter denselben Umständen genau in gleicher Weise handeln, ohne Rücksicht auf den Unterschied des Charakters, der Vorurtheile und Meinungen. Eine solche bis in das Kleinste reichende Regelmässigkeit zeigt sich in keinem Theile der Natur. Man kann aber aus der Mannichfaltigkeit des Benehmens Mehrerer eine grössere Anzahl von Regeln bilden, welche immer noch einen Grad von Gleichförmigkeit und Regelmässigkeit beweisen.

Sind nicht die Sitten der Menschen in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden? Daraus erhellt die grosse Macht der Gewohnheit und Erziehung; sie bearbeiten die Seele von der Kindheit ab und bilden sie zum festen Charakter. Ist das Benehmen und die Aufführung der Männer nicht sehr von der der Frauen verschieden? Dies zeigt den Unterschied der Charaktere, welche die Natur den beiden Geschlechtern ertheilt hat, und die sie beharrlich und gleichmässig beibehält. Sind nicht die Handlungen desselben Menschen sehr verschieden nach den verschiedenen Perioden

seines Lebens, nach Kindheit und Alter? Daraus können viele Regeln über den allmählichen Wechsel unserer Empfindungen und Neigungen abgeleitet werden, und über den Unterschied der Grundsätze, welche in den verschiedenen Lebensaltern des Menschen die Oberhand haben. Selbst der individuelle Charakter zeigt Regelmässigkeit in seiner Wirksamkeit, sonst könnte man aus der Kenntniss der Personen und der Beobachtung ihres Benehmens nicht auf ihre Absichten schliessen und das eigene Benehmen danach einrichten.

Ich gebe zu, dass man Handlungen aufzeigen kann, welche keine regelmässige Verbindung mit einem bekannten Beweggrunde haben und eine Ausnahme zu allen Regeln des Benehmens bilden, welche für die Leitung des Menschen aufgestellt worden sind. Wenn man aber die Urtheile über solche unregelmässige und ausnahmsweise Handlungen kennen lernen will, so muss man auf die Ansichten zurückgehen, die über unregelmässige Erfolge sich bilden, welche im Laufe der Natur und bei den Vorgängen der äusseren Gegenstände sich zeigen. Alle Ursachen sind nicht mit gleicher Regelmässigkeit mit ihren Wirkungen verknüpft. Ein Handwerker, der nur einen rohen Stoff verarbeitet, kann in seiner Absicht ebenso irregeführt werden als ein Staatsmann, der die Wirksamkeit geistiger und empfindender Kräfte leitet.

Die Menge, welche die Dinge nach ihrer ersten Erscheinung beurtheilt, schreibt die Unsicherheit des Erfolges der Ungewissheit in den Ursachen zu; desshalb sollen sie in ihrem Einfluss manchmal fehlgreifen, wenn auch kein Hinderniss ihrer Thätigkeit entgegentritt. Aber Philosophen bemerken, dass beinah in allen Gebieten der Natur eine grosse Mannichfaltigkeit von wirkenden Kräften und Prinzipien besteht, welche wegen ihrer Kleinheit oder Entfernung nicht bemerkt werden, und erkennen es wenigstens als möglich an, dass der Unterschied der Erfolge nicht von einer Zufälligkeit in der Ursache, sondern von den geheimen Wirkungen der Gegenursachen herrührt. Fortgesetzte Beobachtung verwandelt diese Möglichkeit in Gewissheit; man bemerkt bei genauer Untersuchung immer, dass der Unterschied der Erfolge einen Unterschied in den Ursachen verräth und aus

deren wechselseitiger Hemmung entspringt. Ein Bauer kann, wenn die Uhr stehen bleibt, keinen Grund dafür angeben, als dass sie meist nicht richtig gegangen sei; aber der Sachverständige weiss, dass dieselbe Kraft der Feder oder des Pendels immer dieselbe Kraft auf die Räder übt, und dass diese gewohnte Wirkung hier vielleicht nur wegen eines Sandkornes ausbleibt, welches die Bewegung aufhält. Aus der Beobachtung verschiedener gleichlaufender Fälle entnehmen die Philosophen den Grundsatz, dass die Verknüpfung zwischen allen Ursachen und Wirkungen gleich nothwendig ist, und dass die anscheinenden Ausnahmen in einzelnen Fällen nur von geheimen Gegenwirkungen anderer Ursachen herkommen.

Wenn z. B. bei dem menschlichen Körper die gewöhnlichen Zeichen von Gesundheit und Krankheit das Urtheil täuschen; wenn die Medizin nicht in gewöhnlicher Weise wirkt; wenn unregelmässige Erfolge sich an eine Ursache knüpfen, so ist der Philosoph und Arzt nicht darüber verwundert; sie bestreiten deshalb im Allgemeinen nicht die Nothwendigkeit und Gleichförmigkeit der Prinzipien, welche das thierische Leben regieren. Sie wissen, dass der menschliche Körper eine ausserordentlich verwickelte Maschine ist; dass viele geheime Kräfte in ihm lauern, von denen man keine Vorstellung hat; dass er in seiner Wirksamkeit oft unregelmässig erscheinen muss, und dass deshalb diese unregelmässigen Folgen, welche sich äusserlich zeigen, nicht beweisen, dass die Naturgesetze nicht die grösste Regelmässigkeit in ihrer inneren Wirksamkeit und Wirkung innehalten.

Will der Philosoph folgerecht sein, so muss er dasselbe von den Handlungen und dem Wollen verständiger Wesen gelten lassen. Die unregelmässigsten und unerwartetsten Entschlüsse eines Menschen werden von dem verstanden, der alle Einzelheiten seines Charakters und seiner Lage kennt. Ein gutmüthiger Mensch giebt eine mürrische Antwort; aber er hat Zahnschmerzen oder hat noch nicht zu Mittag gegessen. Ein dummer Mensch zeigt eine ungewohnte Lebhaftigkeit in seinem Benehmen; aber es ist ihm plötzlich etwas Angenehmes begegnet. Selbst wenn für eine Handlung zu Zeiten keine genügende Erklärung, weder von dem Handelnden selbst noch von Andern gegeben werden kann, so bleibt die Regel, dass die Charaktere der Menschen bis zu einem gewissen Grade unbeständig und unregelmässig sind. Dies ist gewissermassen der feste Zug in der menschlichen Natur; insbesondere gilt er für Solche, welche keine Regel in ihrem Benehmen festhalten, sondern sich in einer fortlaufenden Reihe von Eigensinn und Unbeständigkeit bewegen. Trotz dieser anscheinenden Unregelmässigkeit können die inneren Prinzipien und Beweggründe regelmässig wirken; wie man ja auch bei dem Winde, dem Regen, den Wolken und anderem Wechsel des Wetters feste Gesetze für ihr Eintreten voraussetzt, die nur der menschliche Scharfsinn und die Beobachtung nicht leicht entdecken können.

So zeigt sich, dass die Verbindung zwischen Beweggrund und Handeln ebenso regelmässig und gleichförmig ist wie die zwischen Ursache und Wirkung in allen Gebieten der Natur. Diese regelmässige Verbindung wird von Jedermann anerkannt und ist weder im Leben noch in der Philosophie bestritten worden. Da nur frühere Erfahrung die Unterlage für alle Schlüsse auf die Zukunft abgiebt, und da man annimmt, dass Gegenstände, die man immer verbunden angetroffen hat, auch immer verbunden bleiben werden, so ergiebt sich von selbst, dass diese wahrgenommene Gleichförmigkeit des menschlichen Handelns die Quelle ist, aus der wir die Schlüsse für dasselbe ableiten. Um indess die Untersuchung nach allen Seiten abzuschliessen, will ich zu diesem letzten Punkte noch Einiges bemerken.

Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in allen Gemeinschaften derselben ist so gross, dass kaum irgend eine menschliche Handlung in sich selbst so abgeschlossen und ohne Beziehung auf die Handlungen Anderer ist, dass ohne diese die Absicht des Handelnden erreichbar wäre. Der ärmste Handwerker, der für sich allein arbeitet, hofft mindestens auf den Schutz der Obrigkeit, um ihm den Genuss der Früchte seiner Arbeit zu sichern. Ebenso erwartet er, dass er, wenn er seine Waaren zu Markte bringt und billige Preise stellt, Käufer finden werde und dass er mit dem gelösten Gelde Andere wird bestimmen können, ihn mit

dem, was er zu seinem Lebensunterhalte bedarf, zu versehen. Je weiter die Menschen ihre Thätigkeit ausdehnen, und je verwickelter der Verkehr mit Andern wird, desto grösser wird bei ihren Plänen die Mannichfaltigkeit der Handlungen, welche nach den besonderen Beweggründen mit den ihrigen sich verbinden sollen. Bei allen diesen Uebergängen fasst man seine Massregeln nach früheren Erfahrungen, wie bei den Erwägungen rücksichtlich äusserer Gegenstände, und man ist überzeugt, dass die Menschen, ebenso wie die Elemente, in ihrer Wirksamkeit genau so bleiben werden, wie man sie immer gefunden hat. Ein Fabrikant rechnet auf die Arbeit seiner Leute für die Fertigung seiner Waaren ebenso sicher wie auf die Wirksamkeit der Werkzeuge, welche er dabei benutzt, und er würde ebenso überrascht sein, wenn er dort in seinen Erwartungen getäuscht würde. Kurz, dieses Schliessen aus Erfahrung auf die Handlungen Anderer dringt so in das Leben ein, dass Niemand im wachen Zustande auch nur einen Augenblick davon ablässt. Kann man daher nicht mit Recht behaupten, dass alle Menschen in der Lehre von der Nothwendigkeit nach der obigen Definition und Erläuterung derselben immer übereingestimmt haben?

Selbst Philosophen haben in diesem Punkte keine, von der gemeinen abweichende Ansicht; denn abgesehen davon, dass beinahe jede Handlung ihres Lebens von dieser Ansicht ausgeht, ist sie auch für jede tiefere Untersuchung in den Wissenschaften unentbehrlich. Was sollte aus der Geschichte werden, vertraute man nicht der Wahrhaftigkeit des Geschichtsschreibers nach der Erfahrung, die man über die Menschen besitzt? Wie könnte die Politik eine Wissenschaft sein, wenn die Gesetze und Verwaltungsformen nicht einen gleichmässigen Einfluss auf die Gesellschaft übten? Wo bliebe die Grundlage der Moral, wenn bestimmte Charaktere nicht die sichere und bestimmte Macht hätten, bestimmte Entschlüsse hervorzurufen, und wenn diese Entschlüsse nicht eine regelmässige Wirksamkeit auf die Handlung hätten? Und mit welchem Rechte könnte man die Kritik über einen Dichter oder ästhetischen Schriftsteller üben, wenn das Benehmen und die Gesinnungen seiner Personen nach ihren Charakteren und Verhältnissen weder für natürlich noch unnatürlich erklärt werden könnten? Man kann sich daher weder mit einer Wissenschaft noch mit einer Handlung befassen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und die Schlussfolgerungen vom Beweggrunde auf die Handlung und vom Charakter auf das Benehmen anzuerkennen.

Betrachtet man, wie eng die Gewissheit in natürlichen und in moralischen Dingen mit einander verkettet sind und zusammen nur eine Reihe von Schlüssen bilden, so wird man sicherlich anerkennen, dass sie gleicher Natur sind und aus denselben Prinzipien sich ableiten. Ein Gefangener, welcher weder Geld noch Einfluss hat, erkennt die Unmöglichkeit seiner Flucht, sowohl wenn er den Widerstand seines Wächters bedenkt, als wenn er die Mauern und Einfassungen betrachtet. Bei allen Freiheitsversuchen arbeitet er noch eher gegen Stein und Eisen der letztern, als gegen die unbeugsame Natur des erstern. Wenn dieser Gefangene zum Schaffot geführt wird, so weis er, dass die Gewissheit seines Todes ebenso durch die Festigkeit und Treue der Wächter, als durch die Wirksamkeit des Beils und Rades bedingt ist. Seine Gedanken bewegen sich in einer bestimmten Reihe von Vorstellungen, als: die Weigerung der Soldaten, ihn entwischen zu lassen, die Handlung des Scharfrichters, die Trennung des Kopfes vom Rumpfe, das Verbluten, die krampfhaften Zuckungen und der Tod. Hier sind natürliche Ursachen und willkürliche Handlungen verkettet; aber die Seele macht beim Uebergang von dem einen zum andern keinen Unterschied zwischen ihnen, und sie ist des kommenden Erfolges ebenso sicher, als wenn dieser Erfolg nur mit Dingen, die dem Gedächtniss gegenwärtig sind, durch eine Reihe von Ursachen verknüpft wäre, die man die physische Nothwendigkeit zu nennen pflegt. Eine durch die Erfahrung bekannte Verbindung wirkt gleich stark auf die Seele, mögen die verbundenen Dinge Beweggründe, Wollen und Handlungen oder Gestalten und Bewegungen sein. Wir können wohl die Namen der Dinge ändern, aber niemals deren Natur und Wirksamkeit auf die Seele.

Kommt ein mir als ehrlich und reich bekannter und mir befreundeter Mann in mein Haus, wo ich von meinen

Leuten umgeben bin, so bin ich so sicher, dass er mich nicht vor seinem Fortgehn erstechen wird, um mein Silberzeug zu rauben, als ich sicher bin, dass mein neues und fest gebautes Haus nicht einfallen wird. — Aber er könnte von einem plötzlichen Wahnsinn befallen werden. — Nun, so kann auch plötzlich ein Erdbeben entstehen, mein Haus erschüttern und über meinen Kopf zusammenstürzen lassen. Ich will deshalb die Voraussetzungen ändern. Ich werde sagen, dass ich gewiss bin, er werde seine Hand nicht in das Feuer halten und warten bis sie verbrannt ist. Und dies, meine ich, kann ich mit derselben Sicherheit voraus sagen, als jenes, dass, wenn er aus dem Fenster springt und keinen Anhalt findet, er nicht einen Augenblick in der Luft sich schwebend erhalten wird. Kein Verdacht eines unbekannten Wahnsinns kann das erste Ereigniss, welches allen bekannten Gesetzen der Menschennatur widerspricht, im Geringsten wahrscheinlich machen. Wer an einem Nachmittag seine mit Gold gefüllte Börse auf das Pflaster von Charing cross (eine Strasse in London) legt, kann ebenso gut voraussetzen, dass sie wie eine Feder davonfliegen wird, als dass er sie eine Stunde später noch unberührt dort wiederfinden werde. Ueber die Hälfte der menschlichen Folgerungen enthält Schlüsse ähnlicher Art, die für mehr oder minder gewiss gelten, je nach unserer Erfahrung von dem gewöhnlichen Benehmen der Menschen in solchen besondern Verhältnissen.

Ich habe oft nach dem Grunde gesucht, weshalb Jedermann, obgleich er die Lehre der Nothwendigkeit ohne Zaudern in seinem Handeln und in seinem Denken anerkennt, doch so schwer sich entschliesst, sie in Worten anzuerkennen und zu allen Zeiten eher zur entgegengesetzten Meinung sich bekennt. Die Sache kann vielleicht so erklärt werden. Wenn man die Wirksamkeit der Körper und die Hervorbringung der Wirkungen aus ihren Ursachen untersucht, so findet sich, dass all unser Denken uns in der Kenntniss dieser Beziehung nicht weiter bringt, als zu der einfachen Bemerkung, dass gewisse Dinge beständig mit einander verbunden sind, und dass die Seele durch einen gewohnten Gedankengang bei dem Eintritt des einen zum Glauben

des andern bestimmt wird. Obgleich dies Ergebniss menschlicher Unwissenheit sich aus der genauesten Untersuchung der Frage ergiebt, so neigen die Menschen doch sehr zu der Meinung, dass sie tiefer in die Kräfte der Natur eindringen und etwas gleich einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung erkennen. Wenden sie sich dann zur Betrachtung der Vorgänge in ihrer eigenen Seele und fühlen sie da keine solche Verknüpfung zwischen Beweggrund und Handlung, so entnehmen sie daraus, dass ein Unterschied in den Wirkungen besteht, je nachdem sie aus körperlicher Kraft oder aus Gedanken und Einsicht entspringen. Ist man aber einmal überzeugt, dass man nichts weiter von der Ursachlichkeit jeder Art kennt, als blos die beständige Verbindung von Dingen und demgemäss die Folgerung von dem Einen auf das Andere in der Seele, und findet man, dass diese zwei Umstände allgemein bei Handlungen Statt haben, so wird man geneigter sein, auch hier dieselbe Nothwendigkeit, wie bei allen andern Ursachen anzuerkennen. Und obgleich diese Darstellung dem Systeme vieler Philosophen widerspricht, insofern sie den Entschlüssen des Willens Nothwendigkeit zuschreibt, so ergiebt sich doch bei näherer Betrachtung, dass man nur in Worten, aber nicht in dem Sinne von einander abweicht. Die Nothwendigkeit in dem hier dargelegten Sinne ist nie und kann, meines Erachtens, nie von einem Philosophen zurückgewiesen werden. Man kann höchstens behaupten, dass die Seele bei äusserlichen Vorgängen eine weitere Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung erkennen kann, und dass diese Verknüpfung bei freiwilligen Handlungen vernünftiger Wesen nicht stattfindet. Ob dies sich so verhält oder nicht, kann nur die Untersuchung entscheiden, und es liegt diesen Philosophen ob, ihre Behauptung zu beweisen und jene Nothwendigkeit zu definiren, zu beschreiben und in der Wirksamkeit der körperlichen Ursachen aufzuzeigen.

Es scheint wirklich, dass man diese Frage über Freiheit und Nothwendigkeit am verkehrten Ende anfasst, wenn man mit der Untersuchung der Seelenvermögen, dem Einfluss des Verstandes und der Wirksamkeit des Willens beginnt. Man muss mit einer einfachern Frage beginnen, nämlich mit der

Wirksamkeit der Körper und des vernunftlosen Stoffes, und ermitteln, weshalb man hier einen Begriff von Ursachlichkeit und Nothwendigkeit bilden kann, der mehr ist, als regelmässige Verbindung der Dinge und folgeweise Schluss der Seele von einem auf den andern. Wenn diese Bestimmungen in Wahrheit den ganzen Inhalt der Nothwendigkeit ausmachen, welche bei körperlichen Dingen angenommen wird, und wenn diese Bestimmungen, wie Jedermann anerkennt, auch bei der Wirksamkeit der Seele bestehn, so ist der Streit zu Ende, oder er ist wenigstens dann nur noch ein Wortstreit. So lange man aber voreilig annimmt, dass man bei den Vorgängen der äussern Gegenstände noch einen weitern Begriff von Ursachlichkeit und Nothwendigkeit habe, während man doch in den freiwilligen Handlungen der Seele nichts Weiteres finden kann, bleibt es unmöglich, die Frage zu einer bestimmten Entscheidung zu bringen, da man von irrthümlichen Voraussetzungen ausgeht. Der einzige Weg, sich nicht zu täuschen, ist, höher zu steigen, den geringen Umfang der Wissenschaft in Bezug auf körperliche Ursachen zu untersuchen und sich zu überzeugen, dass Alles, was wir von ihnen wissen, sich auf die beständige Verbindung und die obenerwähnte Schlussfolgerung beschränkt. Es wird uns vielleicht schwer, dem menschlichen Wissen so enge Schranken zu setzen; aber wenn man diese Lehre auf die willkürlichen Handlungen ausdehnt, wird man keine Schwierigkeiten mehr finden. Denn da diese Handlungen offenbar eine regelmässige Verbindung mit den Beweggründen, Umständen und Charakteren haben, und da wir fortwährend von dem Einen auf das Andere schliessen, so muss man selbst in Worten sich zu der Nothwendigkeit bekennen, die man bereits in jeder Ueberlegung des Lebens und in jedem Schritt des eigenen Benehmens und Handelns anerkannt hat. (F)

Anm. F. Das Ueberwiegen der Lehre von der Freiheit lässt sich aus einem andern Grunde erklären; nämlich aus einer falschen Empfindung oder anscheinenden Wahrnehmung von einer Freiheit oder Willkür bei vielen unserer Handlungen. Die Nothwendigkeit eines Geschehens, sei es in der Natur oder in der Seele, ist eigentlich keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern in dem denkenden oder verständigen Wesen, was das Geschehen

Um in diesem versöhnlichen Unternehmen über die Freiheit und Nothwendigkeit, der bestrittensten Frage in der bestrittensten Wissenschaft, nämlich der Metaphysik, fortzufahren, wird es nur weniger Worte bedürfen, um zu beweisen, dass die Menschen in der Lehre der Freiheit ebenso derselben Meinung wie bei der Nothwendigkeit gewesen sind, und dass der ganze Streit auch hier sich nur um Worte gedreht hat. Denn was versteht man unter Freiheit bei willkürlichen Handlungen? Man meint sicherlich nicht, dass die Handlungen so wenig mit den Beweggründen, Neigungen und Umständen verbunden seien, dass nicht das Eine mit

---

betrachtet; sie besteht wesentlich in der Nöthigung des Denkens bei dem Schluss von vorhergehenden Dingen auf den Eintritt dieses Geschehens. Deshalb ist die Freiheit, als Gegensatz der Nothwendigkeit, nur das Fühlen, dass diese Nöthigung hier fehlt, und eine gewisse Ungebundenheit und Unbestimmtheit, die man bei dem Uebergehen oder Nicht-Uebergehen von der Vorstellung eines Dinges zu der eines folgenden empfindet. Obgleich man bei der Betrachtung des menschlichen Handens selten eine solche Ungebundenheit und Unbestimmtheit empfindet, sondern meist mit ziemlicher Gewissheit aus den Beweggründen und Neigungen des Handelnden auf sie schliessen kann, so trifft es sich doch oft, dass man bei dem eignen Handeln etwas dem Aehnliches empfindet. Da nun das Aehnliche leicht verwechselt wird, so hat man diesen Umstand für einen vollen, ja anschaulichen (intuitiven) Beweis der menschlichen Freiheit genommen. Wir fühlen, dass unsere Handlungen in der Regel von unserm Wollen abhängen, und meinen zu fühlen, dass der Wille selbst von nichts abhängt; denn wenn dieses bestritten wird, macht man den Versuch und bemerkt, dass er sich leicht nach jeder Richtung hin wendet und ein Bild von sich (oder eine Velleität, wie die Schule sagt) selbst nach der Seite hin, wo er nicht bleibt, erzeugt. Nun meint man, dass dieses Bild oder diese vermeintliche Bewegung zu dieser Zeit in der Sache selbst hätte vollführt werden können; weil man, wenn es bestritten wird, bei einer zweiten Probe findet, dass man es jetzt kann. Man bedenkt nicht, dass hier der phantastische Wunsch, die Freiheit darzulegen, der Beweggrund des Handelns ist. Wenn wir auch uns einbilden, in einem solchen Falle die Freiheit in uns zu fühlen, so kann doch sicherlich ein Zuschauer dies Handeln aus unserm Charakter und Beweggrunde folgern, und ist dieses nicht, so weiss er doch, dass er es vermöchte, wenn er vollständig mit den Umständen und unserem Temperament und mit den geheimen Triebfedern unserer Natur und Stimmung bekannt wäre. Dies ist aber die wahre Bedeutung der Nothwendigkeit nach der oben gegebenen Lehre.

einer gewissen Gleichförmigkeit auf das Andere folgte, und dass das Eine keinen Anhalt biete, um auf die Existenz des Andern zu schliessen; denn das sind klare und anerkannte Thatsachen. Man kann deshalb unter Freiheit nur die Macht verstehn, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschluss des Willens; d. h. wenn wir uns ruhn wollen, so können wir es, und wenn wir uns bewegen wollen, so können wir es auch. Diese bedingte Freiheit wird allgemein bei Jedem anerkannt, der nicht ein Gefangener und in Ketten ist. Hier ist also kein Streitgegenstand.

Welche Definition der Freiheit man auch aufstelle, immer muss man zwei Umstände beachten, erstens, dass sie mit den Thatsachen übereinstimme, und zweitens, dass sie mit sich selbst übereinstimme. Beachtet man Beides, und macht man die Definition verständlich, so wird sich sicherlich ergeben, dass alle Welt hierbei einerlei Meinung ist.

Man giebt allgemein zu, dass nichts da ist ohne Ursache für sein Dasein, und dass Zufall im strengen Sinne nur eine Verneinung ist und keine wirkliche Kraft bezeichnet, die irgend ein Dasein in der Natur hätte. Aber man behauptet bei gewissen Ursachen, dass sie nothwendig seien, und bei anderen, dass sie es nicht seien. Hier zeigt sich nun der Nutzen der Definitionen. Man möge nur eine Ursache definiren, ohne die nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung als einen Theil der Definition darin aufzunehmen; man zeige genau den Ursprung des Begriffs, welcher durch die Definition ausgedrückt ist; gelingt es, so will ich mich sofort für besiegt erklären. Ist man aber der obigen Erklärung beigetreten, so erhellt, dass ein solches Unternehmen unausführbar ist. Ohne regelmässige Verbindung der Dinge unter einander hätten wir nie den Begriff von Ursache und Wirkung bekommen, und diese regelmässige Verbindung führt zu dem Schluss des Verstandes, welcher die einzige Verknüpfung ist, die man begreifen kann. Jeder Versuch, die Ursache zu definiren, ohne diese Bestimmungen aufzunehmen, muss entweder in unverständliche Ausdrücke gerathen, oder in solche, welche nur in Worten von dem zu definirenden Gegenstand verschieden

sind. (G) Wenn man aber die oben gegebene Definition anerkennt, so ist die Freiheit, als Gegensatz der Nothwendigkeit und nicht des Zwanges, dasselbe wie Zufall, von dem man allgemein anerkennt, dass er nicht besteht.[12])

Abschnitt II.

Nichts ist in Streitfällen gebräuchlicher und doch tadelnswerther als der Versuch, eine Behauptung dadurch zu widerlegen, dass man sagt, sie sei von gefährlichen Folgen für Religion und Moral. Führt eine Behauptung auf Ungereimtheiten, so ist sie sicherlich falsch; aber sie ist es keineswegs wegen ihrer gefährlichen Folgen. Solche Wendungen sollte man daher ganz vermeiden; sie führen nicht zur Entdeckung der Wahrheit, sondern machen nur die Person des Gegners verhasst. Ich führe dies nur im Allgemeinen an, ohne einen Vortheil davon ziehen zu wollen. Ich unterwerfe mich offen einer solchen Prüfung und wage dreist zu behaupten, dass die oben dargelegten Sätze über Nothwendigkeit und Freiheit sich nicht allein mit der Moral vertragen, sondern eine wesentliche Stütze derselben bilden.

Die Nothwendigkeit kann auf zwei Arten definirt werden, nach den zwei Definitionen der Ursache, von der sie einen wesentlichen Bestandtheil bildet. Sie besteht entweder in einer beständigen Verbindung gleicher Dinge oder in dem Verstandesschluss von dem einen auf das andere. Nun hat man allgemein, wenn auch schweigend, in den Schulen, auf der Kanzel und im Leben anerkannt, dass die Nothwendigkeit in beiderlei Sinn (im Grunde ist es nur einer) im Wollen des Menschen besteht, und Niemand hat bis jetzt geleugnet, dass man Schlüsse aus menschlichen Handlungen

Anm. G. Wird z. B. die Ursache als das definirt, was etwas hervorbringt, so ist das: Hervorbringen hier synonym mit: verursachen. Dasselbe gilt, wenn die Ursache als das definirt wird, wodurch etwas existirt. Denn was bedeutet das Wort: wodurch? Hätte man gesagt, die Ursache ist das, nach dem ein Anderes immer existirt, so hätte man diese Worte verstanden. Denn dies allein wissen wir in der That davon. Diese Beständigkeit ist das wahre Wesen der Nothwendigkeit, und man hat keinen andern Begriff davon.

ziehen kann, und dass diese Schlüsse sich auf die Verbindung stützen, welche zwischen denselben Handlungen und denselben Beweggründen, Neigungen und Umständen wahrgenommen wird. Der einzige Punkt, worüber man verschiedener Meinung sein kann, ist entweder, dass man sich nicht entschliessen mag, dieser Eigenschaft des menschlichen Handelns den Namen: Nothwendigkeit zu geben; so lange indess, als man im Sinne einig ist, kann das Wort keinen Schaden thun; oder dass man meint, noch etwas Weiteres in der Wirksamkeit der Körper entdecken zu können. Welche Folge dies nun auch auf Naturphilosophie und Metaphysik haben mag, auf die Moralität und Religion hat es offenbar heine. Man kann sich irren, wenn man behauptet, dass kein anderer Begriff von Nothwendigkeit oder Verknüpfung in der Wirksamkeit der Körper besteht; aber der Wirksamkeit der Seele schreibt man gewiss nichts zu, als was Jeder bereitwillig anerkennt und anerkennen muss. Ich verändere nichts in dem feststehenden orthodoxen System rücksichtlich des Willens, sondern nur rücksichtlich der körperlichen Dinge und Ursachen. Keine Lehre kann deshalb unschuldiger als diese sein.

Da alle Gesetze auf Lohn oder Strafe gestützt werden, so gilt als fundamentales Prinzip, dass diese Beweggründe einen gleichförmigen und regelmässigen Einfluss auf die Seele üben und sowohl die guten Handlungen veranlassen, wie die schlechten verhindern. Man nenne diesen Einfluss, wie man wolle, da er regelmässig mit der Handlung verbunden ist, so muss er als eine Ursache gelten und als ein Beispiel von der Nothwendigkeit angesehen werden, wie ich hier sie behaupte.

Der allein wahre Gegenstand des Hasses und der Rache ist eine mit Verstand und Bewusstsein begabte Person oder Wesen, und wenn irgend verbrecherische oder verletzende Handlungen diese Gefühle erwecken, so geschieht es nur durch ihre Verknüpfung mit einer Person oder in Beziehung auf sie. Die Handlungen sind aber ihrer Natur nach vergänglich und vorübergehend; sobald sie nicht aus irgend einer Ursache im Charakter oder der Gesinnung der handelnden Person hervorgehn, so können die guten ihr nicht zur

Ehre, und die schlechten ihr nicht zur Schande gereichen. Die Handlungen selbst können tadelnswerth und allen Regeln der Religion und Moral zuwider sein; aber der Mensch ist für sie nicht verantwortlich, und da sie aus nichts Beständigem und Beharrlichem in ihm hervorgehn und nichts der Art hinter sich zurücklassen, so kann er unmöglich ihretwegen zum Gegenstand einer Strafe oder Rache werden. Nach dem Prinzip, welches die Nothwendigkeit und folglich die Ursachen leugnet, ist ein Mensch nach Begehung des abscheulichsten Verbrechens so rein und fleckenlos als wie im Augenblick seiner Geburt. Sein Charakter ist dann in keiner Weise bei seinen Handlungen betheiligt, denn sie gehen nicht aus ihm hervor, und die Schlechtigkeit des Einen kann nie als Beweis für die Verdorbenheit des Andern dienen.

Man tadelt Niemand wegen solcher Handlungen, welche er unbewusst und zufällig begeht, was auch die Folgen derselben sein mögen. Weshalb nicht? Weil die Prinzipien dieser Handlungen nur momentan sind und in ihnen endigen. Man tadelt Jenen weniger, der heftig und unvorsichtig handelt, als Den, der mit Ueberlegung vorgeht. Weshalb? Weil ein heftiges Temperament, obgleich es ein beständiges Prinzip oder eine Ursache in der Seele ist, doch nur zeitweise sich äussert und nicht den ganzen Charakter ansteckt. Umgekehrt wäscht Reue jedes Verbrechen aus, wenn sie sich mit einer Besserung des Lebens und Benehmens verbindet. Wie lässt sich dies erklären? Nur dadurch, dass Handlungen den Menschen nur strafbar machen, so weit sie ein Zeichen strafbarer Grundsätze der Seele sind. Hören sie durch einen Wechsel dieser Grundsätze auf, solche sichere Zeichen zu sein, so sind sie auch nicht mehr strafbar. Aber ohne die Lehre von der Nothwendigkeit sind sie niemals zuverlässige Zeichen und folglich niemals strafbar.

Ebenso leicht und mit denselben Gründen lässt sich zeigen, dass die Freiheit in dem obigen Sinne, worin Alle übereinstimmen, der Moralität ebenso wesentlich ist, und dass keine menschliche Handlung, der sie abgeht, als eine moralische gelten, oder Gegenstand von Lob und Tadel sein kann. Denn da die Handlungen nur insoweit der Gegenstand

unserer moralischen Gesinnung sind, als sie die Zeichen des innern Charakters, der Leidenschaften und Affekte sind, so können sie weder zu Lob noch Tadel Anlass geben, wenn sie nicht aus diesen Quellen abstammen, vielmehr durch äussere Gewalt veranlasst sind.

Ich behaupte nicht, dass ich alle Einwendungen widerlegt oder beseitigt habe, die man gegen diese Lehre von der Nothwendigkeit und Freiheit erheben kann; ich setze andere Einwürfe aus Gebieten voraus, die hier nicht haben berührt werden können. Man kann z. B. sagen: dass, wenn die freiwilligen Handlungen denselben Gesetzen der Nothwendigkeit unterliegen wie die Vorgänge der Körper, so bestehe eine fortlaufende Kette nothwendiger Ursachen, welche voraus bestimmt und voraus angeordnet sei, und welche von der ersten Ursache von Allem bis zu dem einzelnen Wollen jedes einzelnen menschlichen Geschöpfes reiche. Nirgends in der Welt sei dann Zufall, nirgends Unbestimmtheit, nirgends Freiheit. Wenn wir handeln, sind wir gleichzeitig der Gegenstand eines Handelns; der letzte Urheber aller unsrer Entschlüsse ist der Schöpfer der Welt, der dieser ungeheuren Maschine zuerst Bewegung mittheilte und allen Wesen die bestimmte Stellung gab, aus der alle späteren Vorgänge mit unerbittlicher Nothwendigkeit sich ergeben mussten. Menschliche Handlungen können deshalb niemals moralisch schlecht sein, da sie von einer so guten Ursache kommen; oder sind sie schlecht, so verwickeln sie den Schöpfer in dieselbe Schuld, da er anerkanntermaassen die letzte Ursache und der Urheber derselben ist. So wie ein Mensch, der eine Mine anzündet, in gleicher Weise für die Folgen einstehen muss, mag der Zündfaden lang oder kurz gewesen sein, ebenso muss beim Dasein einer fortlaufenden Kette nothwendiger Ursachen das endliche oder unendliche Wesen, welches die erste Ursache bildet, auch als der Urheber der übrigen gelten und sowohl den Tadel tragen, als das Lob erhalten, das ihnen gebührt. Unsere klaren und unveränderlichen moralischen Begriffe erheben diese Regel zu einer unzweifelhaften bei Betrachtung der Folgen menschlicher Handlungen; diese Gründe gelten aber in noch höherem Maasse für das Wollen und die Absichten eines allweisen

und allmächtigen Wesens. Unwissenheit und Ohnmacht mag ein so beschränktes Geschöpf, wie den Menschen, entschuldigen, aber bei unserem Schöpfer bestehn diese Mängel nicht. Er übersah, er bestimmte, er beabsichtigte all diese Handlungen der Menschen, welche man so vorschnell für strafbar erklärt. Daraus folgt, dass sie entweder nicht strafbar sind, oder dass die Gottheit, aber nicht der Mensch dafür verantwortlich ist. Da aber jeder dieser zwei Sätze verkehrt und gottlos ist, so folgt, dass die Lehre, aus der sie sich ergeben, unmöglich wahr sein kann, denn alle diese Einwürfe treffen dann auch sie. Verkehrte Folgen, wenn sie wirklich aus einer Lehre sich ergeben, beweisen die Verkehrtheit dieser; ebenso wie strafbare Handlungen die ursprüngliche Ursache strafbar machen, wenn die Verbindung zwischen beiden nothwendig und unvermeidlich ist.

Dieser Einwurf besteht aus zwei Theilen, die wir jeden für sich betrachten wollen. Der erste ist, dass, wenn man menschliche Handlungen durch eine nothwendige Kette auf die Gottheit zurückführen kann, sie nie strafbar sein können, und zwar wegen der unendlichen Vollkommenheit des Wesens, von denen sie abgeleitet werden, und welches nichts wollen kann, als was gut und löblich ist. Oder zweitens: wenn sie strafbar sind, so muss man die Eigenschaft der Vollkommenheit zurücknehmen, welche man der Gottheit beilegt, und ihn als den letzten Urheber der Schuld und des Bösen in all seinen Geschöpfen anerkennen.

Die Antwort auf den ersten Einwurf scheint augenfällig und überzeugend. Viele Philosophen folgern nach einer genauen Untersuchung der Naturerscheinungen, dass das Ganze, als Einheit betrachtet, in jedem Zeitpunkte seines Daseins mit vollkommener Güte angeordnet sei, und dass deshalb das höchste mögliche Glück allen Geschöpfen zu Theil werde, ohne Beimischung eines wahrhaften und positiven Uebels oder Elendes. Jedes natürliche Uebel ist nach dieser Ansicht ein wesentlicher Theil des wohlwollenden Systems und konnte selbst durch die Gottheit nicht beseitigt werden, wenn man sie als weise anerkennt, ohne grösseres Uebel einzuführen oder grösseres Gute als Folge davon auszuschliessen. Aus dieser Lehre entnahmen mehrere Philo-

sophen, unter Andern die alten Stoiker, einen Trostgrund bei allen Leiden, indem sie ihren Schülern lehrten, dass diese Uebel, unter denen sie litten, in Wahrheit Güter für das Ganze wären, und dass für den weiten, das ganze System der Natur umfassenden Blick jedes Ereigniss zum Gegenstand einer Freude und Lust werde. Indess zeigte sich diese Auffassung trotz ihrer Erhabenheit und Annehmbarkeit doch für die Praxis bald als schwach und unwirksam. Man würde sicherlich einen Menschen, der unter stechenden Gichtschmerzen leidet, mehr erbittern als beruhigen, wenn man ihm die Richtigkeit dieser allgemeinen Gesetze vorhielte, welche die bösen Säfte in seinem Körper veranlasst und sie durch ihre Kanäle zu den Sehnen und Nerven geführt haben, wo sie die heftigen Qualen veranlassen. Dieser umfassende Standpunkt wird für einen Augenblick den Geist des Denkers erfreuen, der sich behaglich und sicher fühlt; aber diese Gründe können keine Festigkeit in seiner Seele gewinnen, selbst wenn Schmerz und Leidenschaft sie nicht stören; noch weniger können sie das Feld behaupten, wenn solche Gegner sich erheben. Die Gefühle treiben zur engern und ungezwungenern Auffassung der Dinge. In Folge einer Einrichtung, welche der Schwäche der menschlichen Seele mehr entspricht, sieht man dann nur die Wesen ringsum und wird durch solche Ereignisse erregt, welche dieser beschränkten Auffassung gut oder schlecht erscheinen.

Der Fall ist derselbe für das moralische, wie für das physische Uebel. Diese weitgreifenden Betrachtungen können, wenn sie bei dem Einen von so geringer Wirksamkeit befunden sind, keine stärkere bei dem Andern haben. Die menschliche Seele ist von Natur so eingerichtet, dass sie bei dem Auftreten von Charakteren, Plänen und Handlungen unmittelbar das Lobens- oder Tadelnswerthe daran empfindet, und keine Erregung ist ihrer Bildung und Einrichtung so wesentlich als diese. Die Charaktere, welche unser Lob erwecken, sind hauptsächlich solche, welche zu dem Frieden und der Sicherheit der menschlichen Gesellschaft beitragen; die Charaktere, welche den Tadel wachrufen, sind vorzüglich solche, welche auf allgemeinen Schaden und Störung absehen. Das moralische Urtheil entspringt daher

offenbar, bald mittelbar, bald unmittelbar aus einer Rücksicht auf diese entgegengesetzten Interessen. Was vermögen da philosophische Betrachtungen, welche die entgegengesetzte Ansicht oder Vermuthung aufstellen, dass Alles in Beziehung auf das Ganze recht sei, und dass die Eigenschaften, welche der Gesellschaft schaden, in der Hauptsache wohlthätig seien und der ursprünglichen Absicht der Natur mehr entsprechen als solche, welche ihr Glück und ihre Wohlfahrt geradezu befördern? Können solche unsichere und weitschweifende Erwägungen jener Empfindung die Wage halten, welche aus der unmittelbaren und natürlichen Auffassung der Dinge entspringt? Wird der, dem eine beträchtliche Summe gestohlen worden ist, seinen Aerger über den Verlust durch diese erhabenen Betrachtungen in irgend einer Weise gemindert finden? Weshalb sollte seine sittliche Empörung über das Verbrechen damit unverträglich sein? Oder weshalb sollte nicht das Anerkenntniss eines wirklichen Unterschiedes zwischen Laster und Tugend sich mit allen tiefern Systemen der Philosophie vereinigen lassen? Ebenso wie der wirkliche Unterschied zwischen persönlicher Schönheit und Hässlichkeit? Diese Unterschiede gehn aus den natürlichen Empfindungen der menschlichen Seele hervor, und diese Empfindungen lassen sich durch keine philosophische Theorie oder Spekulation regeln oder ändern.

Der zweite Einwurf gestattet keine so leichte und genügende Antwort; es ist nicht möglich, deutlich zu erklären, wie die Gottheit die mittelbare Ursache aller menschlichen Handlungen sein kann, ohne damit der Urheber von Sünde und Bösem zu werden. Dies sind Geheimnisse, für deren Erörterung die natürliche und sich selbst überlassene Vernunft allein unfähig ist. Welches System sie auch erfasst, so wird sie bei jedem Schritt in solchen Fragen sich immer in unlösbare Schwierigkeiten, ja Widersprüche verwickelt finden. Die Versöhnung der Freiheit und Zufälligkeit des menschlichen Handelns mit der Allwissenheit; oder die Vertheidigung unbedingter Rathschlüsse, wobei die Gottheit doch nicht als der Urheber des Bösen gilt, haben bisher alle Kraft der Philosophie überschritten. Wohl ihr, wenn sie daran ihre Verwegenheit erkennt, in diesen

erhabenen Mysterien zu grübeln; wenn sie ein Gebiet voll Dunkelheit und Verwickelung verlässt, und mit der ihr gebührenden Bescheidenheit zu ihrem eigentlichen und wahren Gebiete zurückkehrt, d. h. zur Erforschung des gewöhnlichen Lebens. Sie wird hier Schwierigkeiten genug für ihre Untersuchungen antreffen, ohne dass sie sich in ein so grenzenloses Meer von Zweifeln, Ungewissheiten und Widersprüchen zu stürzen braucht.[13])

Abtheilung IX.

Ueber die Vernunft der Thiere.

Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen stützt sich auf eine Aehnlichkeit, die uns bestimmt, von einer Ursache denselben Erfolg zu erwarten, den man aus ähnlichen Ursachen hat hervorgehen sehen. Ist die Aehnlichkeit vollständig, so ist die Analogie vollkommen, und die darauf gestützte Folgerung gilt als sicher und beweisend.

Niemand zweifelt bei dem Anblick eines Stück Eisens, dass es schwer und fest sein werde, gerade wie andere Stücke, die ihm früher vorgekommen sind. Haben die Gegenstände aber keine volle Gleichheit, so ist die Analogie weniger vollkommen, und der Schluss weniger überzeugend, obgleich er einige Kraft nach Verhältniss der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung behält. Die anatomischen Beobachtungen, die man bei einem Thiere macht, werden durch diese Art der Begründung auf alle ausgedehnt, und wenn z. B. der Blutumlauf bei einem Geschöpf voll erwiesen ist, wie bei dem Frosch oder Fisch, so ergiebt dies eine starke Vermuthung, dass dieser Blutumlauf überall Statt habe. Diese Schlüsse der Analogie kann man weiter, selbst bis zu der hier behandelten Wissenschaft ausdehnen und jede Lehre, welche die Vorgänge innerhalb des Denkens oder den Ursprung und die Verbindung der Gefühle beim Menschen

erklärt, wird in ihrer Gültigkeit steigen, wenn sich ergiebt, dass nur diese Lehre dieselben Erscheinungen auch bei andern lebenden Geschöpfen erklärt. Wir wollen eine solche Probe mit der Hypothese machen, durch welche im Vorgehenden die Erklärung aller Erfahrungsschlüsse versucht worden ist. Hoffentlich dient dieser neue Gesichtspunkt zur Bestätigung der frühern Ausführung.

Erstens scheint es ausgemacht, dass die Thiere so gut wie die Menschen von der Erfahrung lernen und von ihr annehmen, dass dieselben Wirkungen immer denselben Ursachen folgen. Durch diese Regel werden sie mit den nächsten Eigenschaften der äussern Gegenstände bekannt und sammeln allmählich von ihrer Geburt an einen Schatz von Kenntnissen über die Natur des Feuers, des Wassers, der Erde, der Steine, der Höhen, der Tiefen u. s. w., so wie über die Wirkungen, welche daraus hervorgehen. Die Unwissenheit und Unerfahrenheit der Jungen kann man leicht gegen die Vorsicht und Klugheit der Alten unterscheiden, die durch lange Beobachtung gelernt haben, das Schädliche zu vermeiden und das Angenehme und Nützliche zu suchen. Ein an das Freie gewöhntes Pferd wird mit der bestimmten Höhe bekannt, die es überspringen kann und wird nichts versuchen, was seine Kraft und Fähigkeit übersteigt. Ein alter Windhund wird den anstrengendsten Theil der Jagd dem jüngern überlassen und sich selbst so stellen, dass er auf den Hasen bei dessen Schwenkung trifft; seine Voraussetzungen bei solchen Gelegenheiten stützen sich lediglich auf seine Beobachtung und Erfahrung.

Dies erhellt noch deutlicher aus den Wirkungen der Zucht und Erziehung der Thiere, welche durch die passende Anwendung von Belehrungen und Strafen zuletzt eine Reihe von Handlungen lernen, welche ihrem natürlichen Instinkt und Neigung geradezu zuwider sind. Ist es nicht die Erfahrung, weshalb ein Hund Schmerz fürchtet, wenn man ihm droht oder die Peitsche zum Schlag erhebt? Ist es nicht die Erfahrung, welche ihn auf seinen Namensruf antworten und schliessen lässt, dass man mit einem solchen willkürlichen Laut eher ihn als seinen Kameraden meine, und dass man ihn rufen wolle, wenn man diesen Laut in

einer gewissen Weise und mit einem bestimmten Tone und Accent ausspricht?

In all diesen Fällen folgert das Thier offenbar eine Thatsache über das hinaus, was seine Sinne trifft, und diese Folgerung stützt sich nur auf frühere Erfahrung, indem das Thier von demselben Gegenstand dieselben Folgen erwartet, die es bei seinen Beobachtungen aus ähnlichen Gegenständen früher hat hervorgehen sehen.

Zweitens: Unmöglich kann diese Folgerung des Thieres sich auf einen Beweisgrund und einen Vorgang innerhalb der Vernunft gründen, wodurch es schlösse, dass gleiche Folgen sich mit gleichen Gegenständen verbinden, und dass die Natur in ihren Vorgängen immer regelmässig sei. Denn wenn wirklich Beweisgründe dieser Art bestehen sollten, so liegen sie doch für die Beobachtung und für einen so schwachen Verstand zu versteckt; nur die äusserste Sorgfalt und Aufmerksamkeit eines philosophischen Geistes kann sie entdecken und bemerken. Die Thiere werden deshalb bei diesen Folgerungen nicht durch Vernunftgründe geleitet, so wenig wie die Kinder und die meisten Menschen bei ihren gewöhnlichen Handlungen und Folgerungen, ja selbst die Philosophen nicht, welche für den thätigen Theil des Lebens sich in der Hauptsache von der Menge nicht unterscheiden und nach gleichen Regeln verfahren. Die Natur musste für ein breiteres, allgemeiner anwendbares und nutzbares Prinzip sorgen, und ein Verfahren von so ungeheurer Wichtigkeit für das Leben konnte nicht den unsichern Folgerungen aus Gründen und Beweismitteln anvertraut werden. Sollte dies bei dem Menschen noch zweifelhaft sein, so ist es doch bei der unvernünftigen Schöpfung unfraglich, und wenn dieser Satz in dem einen Falle vollständig gelten muss, so hat man nach den Regeln der Analogie allen Grund zur Annahme, dass er allgemein und ohne Ausnahme und Vorbehalt gelte. Nur die Gewohnheit ist es, welche die Thiere veranlasst, bei jedem wahrgenommenen Gegenstande dessen gewöhnlichen Begleiter zu erwarten; diese führt ihr Vorstellen bei dem Auftreten des Einen zur Vorstellung des Andern in der besondern Weise, welche ich Glauben nenne. Keine andere Erklärung ist

von diesem Vorgange möglich, und dieses gilt sowohl für die hohen, wie niedern Klassen der lebendigen Wesen, so weit wir sie kennen und beobachten. (H.)

Anm. H. Wenn alles Folgern von Thatsachen oder Ursachen sich nur auf Gewohnheit stützt, so entsteht die Frage, weshalb die Menschen die Thiere im Begründen so übertreffen, und weshalb ein Mensch hierin den andern übertrifft? Die gleiche Gewohnheit müsste doch den gleichen Einfluss auf Alle haben!

Ich will hier kurz den grossen Unterschied in dem Verstande der einzelnen Menschen erklären; daraus ergiebt sich dann leicht der Grund für denselben Unterschied zwischen Menschen und Thieren.

1. Wenn man einige Zeit gelebt und sich an die Gleichförmigkeit der Natur gewöhnt hat, so neigt man dann allgemein dazu, das Bekannte auf das Unbekannte zu übertragen und letzteres als dem erstern gleich vorauszusetzen. Vermittelst dieser allgemeinen Neigung genügt schon ein Experiment für die Folgerung, und man erwartet mit grosser Gewissheit den gleichen Erfolg, wenn der Versuch genau und frei von allen ungehörigen Nebenumständen vorgenommen worden ist. Die Beobachtung der Folgen der Dinge ist deshalb eine Sache von grosser Wichtigkeit, und da ein Mensch den andern in Aufmerksamkeit, Gedächtniss und Beobachtung übertrifft, so macht dies für ihre Folgerungen einen grossen Unterschied.

2. Wenn mehrere Ursachen zur Hervorbringung einer Wirkung zusammenwirken, so ist ein Verstand umfassender als der andere und fähiger, den ganzen Zusammenhang der Gegenstände zu begreifen und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3. Einer kann die Kette der Schlüsse weiter ziehen als der Andere.

4. Wenige Menschen können lange denken, ohne die Vorstellungen zu verwirren und zu verwechseln, und diese Schwäche hat ihre verschiedenen Grade.

5. Der Umstand, von dem die Wirkung abhängt, ist oft in andern, anscheinend fremden und äusserlichen Umständen verhüllt; seine Trennung erfordert oft grosse Genauigkeit, Aufmerksamkeit und Scharfsinn.

6. Einzelne Beobachtungen gleich zu allgemeinen Regeln zu erheben, ist ein angenehmes Geschäft, und es ist sehr häufig, dass man aus Hast oder Geistesbeschränktheit die Sache nicht allseitig betrachtet und deshalb in Missgriffe geräth.

7. Wenn die Analogie bei den Folgerungen benutzt wird, so ist der im Vortheil, der das Meiste erfahren hat oder am geschicktesten in Auffindung von Aehnlichkeiten ist.

8. Vorurtheile, Erziehung, Gefühle, Parteiungen beirren den Einen mehr als den Andern.

Obgleich indess die Thiere einen grossen Theil ihres Wissens durch Erfahrung erlangen, so verdanken sie doch einen andern Theil der ursprünglichen Verleihung der Natur. Er ist der, welcher den Grad ihrer Fähigkeiten für gewöhnliche Fälle übersteigt, und wo die längste Uebung und Erfahrung sie wenig oder gar nicht weiter bringt. Man nennt diesen Theil Instinkt und bewundert ihn als etwas Ausserordentliches, was durch keine Untersuchung unseres Verstandes erklärt werden kann. Indess wird diese Bewunderung vielleicht aufhören oder sich vermindern, wenn man bedenkt, dass das Folgern aus Erfahrung, was wir mit den Thieren gemein haben, und von welchem alles Verhalten im Leben abhängt, nur eine Art von Instinkt oder mechanischer Kraft ist, welche in uns, und zwar uns selbst unbewusst, thätig ist und in seiner Hauptwirksamkeit nicht durch solche Beziehungen und Vergleichungen der Begriffe geleitet wird, welche den eigentlichen Gegenstand unserer geistigen Fähigkeiten ausmachen. Die Instinkte sind vielleicht verschieden; aber es ist ein Instinkt, welcher den Menschen heisst, das Feuer zu meiden, wie es ein Instinkt ist, welcher dem Vogel die richtige Art des Brütens und die Einrichtung und Ordnung in Aufziehung seiner Jungen zeigt.[14])

9. Nachdem man Vertrauen in menschliches Zeugniss gewonnen hat, erweitern Bücher und Unterhaltung den Gesichtskreis des Einen in seinem Wahrnehmen und Denken mehr als den des Andern.

So liesen sich noch manche andere Umstände auffinden, aus welchen der Unterschied in den Verstandeskräften der Einzelnen hervorgeht.

Abtheilung X.

Ueber die Wunder.

Abschnitt I.

Dr. Tillotson's Schriften enthalten einen Beweisgrund gegen die wirkliche Gegenwart (des Leibes Christi bei dem Abendmahl), welcher so kurz, so fein und schlagend ist, als man von einem Beweisgrund gegen eine Lehre verlangen kann, die so wenig eine ernste Widerlegung verdient. „Man erkennt von allen Seiten an," sagt der gelehrte Geistliche, „dass das Ansehn der heiligen Schrift und der Tradition sich lediglich auf das Zeugniss der Apostel stützt, welche Augenzeugen von den Wundern unsers Erlösers waren, durch welche er seine göttliche Sendung darthat. Unsere Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion sind deshalb schwächer als die Beweise für das von unseren Sinnen Wahrgenommene; denn diese waren selbst bei den ersten Gründen unserer Religion nicht stärker und mussten offenbar bei dem Uebergange zu ihren Schülern abnehmen; Niemand kann auf sie mehr als auf das unmittelbare Zeugniss der Sinne vertraun. Ein schwächerer Beweis kann aber nie den stärkern aufheben; und wenn daher auch die Lehre von der wirklichen Gegenwart noch so klar in der Bibel offenbart wäre, so würde es doch die Regeln alles Beweisens verletzen, wenn man ihr zustimmen wollte. Sie widerspricht den Sinnen, obgleich sowohl die Bibel wie die Tradition, auf welche sie sich stützt, nicht so viel beweisen wie die Sinne; so lange man nämlich sie nur als äussere Beweismittel ansieht, welche nicht durch die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes in Jedermanns Brust eingepflanzt sind."

Nichts ist willkommener als ein so entscheidender Beweisgrund, welcher die anmaasslichste Frömmelei und Gläubigkeit wenigstens zum Schweigen bringen und uns von ihren unverschämten Forderungen befreien muss. Ich schmeichle mir, einen ähnlichen Beweisgrund aufgefunden zu haben, welcher, wenn er richtig ist, bei den Einsichtigen und Ge-

bildeten einen dauernden Schutzwall gegen alle Art von abergläubischer Täuschung bilden und deshalb seinen Nutzen, so lange die Welt steht, behalten wird. Denn so lange werden, meines Erachtens, in allen heiligen und weltlichen Geschichtsbüchern die Erzählungen von Wundern und übernatürlichen Vorgängen angetroffen werden.

Obgleich die Erfahrung unser einziger Führer bei der Ableitung von Thatsachen ist, so ist doch dieser Führer nicht ganz unfehlbar; er kann uns in einzelnen Fällen zum Irrthum führen. Wenn in unserm Klima Jemand in einer Woche des Juni besser Wetter als in einer Woche des Dezember erwartet, so urtheilt er richtig und der Erfahrung entsprechend; und doch kann es sich treffen, dass der Erfolg ihn Lügen straft. Indess wird er in solchen Fällen keinen Grund haben, sich über die Erfahrung zu beklagen, denn sie belehrt uns im Voraus über diese Unsicherheit, welche aus den entgegengesetzten Erfolgen bei genauerer Beobachtung hervorgeht. Nicht alle Wirkungen folgen mit gleicher Gewissheit ihren angeblichen Ursachen. Einzelne Vorgänge sind nach dem Befund aller Länder und Zeiten immer mit einander verknüpft gewesen; andere haben gewechselt und mitunter die Erwartungen getäuscht. Deshalb bestehen in unsern Folgerungen über Thatsachen alle möglichen Grade des Fürwahrhaltens von der höchsten Zuversicht bis zur niedrigsten Art moralischer Gewissheit.

Ein kluger Mann bemisst daher seinen Glauben nach den Beweisen. Bei Folgerungen, die auf einer untrüglichen Erfahrung ruhn, erwartet er den Erfolg mit der höchsten Gewissheit und betrachtet die früheren Erfahrungen als einen vollen Beweis für das kommende Dasein dieses Ereignisses. In andern Fällen geht er vorsichtiger zu Werke; er erwägt die entgegengesetzten Erfahrungen; er untersucht, welche Seite die Mehrzahl der Fälle für sich hat; dieser Seite neigt er sich zweifelnd und zögernd zu, und wenn er endlich sein Urtheil fällt, so überschreitet seine Sicherheit nicht das, was man gewöhnlich Wahrscheinlichkeit nennt. Jede Wahrscheinlichkeit findet deshalb einen Gegensatz in den Erfahrungen und Beobachtungen, wo die eine Seite die andere überwiegt und ein dem entsprechendes Maass von Sicherheit

hervorbringt. Hundert Beispiele und Fälle auf der einen Seite und fünfzig auf der andern geben nur einen unsichern Anhalt über den Ausgang; steht aber nur ein Fall jenen hunderten gegenüber, so erzeugen diese natürlich einen ziemlich starken Grad von Gewissheit. Immer müssen die entgegengesetzten Fälle, so weit sie dies sind, erwogen, und die kleinere Zahl von der grössern abgezogen werden, um den Grad der höhern Gewissheit genau zu erkennen.

Um diese Grundsätze auf ein Beispiel anzuwenden, so giebt es keine Art von Folgerungen, die gebräuchlicher, üblicher und für das Leben nothwendiger ist, als die, welche sich von dem Zeugniss der Menschen und den Berichten der Augenzeugen und Zuschauer ableitet. Man kann vielleicht bestreiten, dass diese Art von Folgerung auf die Beziehung von Ursachen und Wirkung sich stütze und ich will über das Wort nicht streiten. Es genügt die Bemerkung, dass unsere Gewissheit in all diesen Fällen sich nur aus dem Grundsatz ableitet, dass menschliches Zeugniss von uns als wahr befunden worden, und die Berichte der Zeugen gemeinhin mit den Thatsachen übereingestimmt haben. Da es ein allgemeiner Grundsatz ist, dass die Dinge keine wahrnehmbare Verknüpfung mit einander haben, und dass alle Schlüsse von dem Einen auf das Andere sich lediglich auf die Erfahrung von deren regelmässigen und beständigen Verbindung stützt, so kann man offenbar keine Ausnahme von diesem Grundsatze zu Gunsten des menschlichen Zeugnisses machen, dessen Verknüpfung mit einem andern Umstande an sich selbst so wenig wie bei andern Beispielen nothwendig ist. Wäre das Gedächtniss nicht bis zu einem gewissen Grade treu; wären die Menschen nicht durchschnittlich der Wahrheit und den Grundsätzen der Ehrlichkeit zugethan; schämten sie sich nicht, auf einer Lüge entdeckt zu werden; wäre dies Alles nicht durch die Erfahrung als Eigenschaften der menschlichen Natur erkannt, so würde man nicht das geringste Gewicht auf menschliches Zeugniss legen. Ein Irrsinniger oder als lügnerisch und niederträchtig bekannter Mensch findet niemals Glauben.

Und da die Gewissheit, die von Zeugnissen und Berichten abgeleitet ist, sich auf frühere Erfahrungen stützt,

so wechselt sie mit dieser Erfahrung und gilt entweder als voll bewiesen oder wahrscheinlich, je nachdem die Verbindung zwischen einer Art von Berichten und einer Art von Thatsachen beständig oder wechselnd befunden worden ist. Man muss bei allen Urtheilen dieser Art eine grosse Zahl von Umständen berücksichtigen, und der letzte Maassstab, nach dem alle darüber entstehenden Streitigkeiten zu entscheiden sind, wird immer der Erfahrung und Beobachtung entnommen. Wo diese Erfahrung nicht ganz gleichförmig ist, besteht immer ein unvermeidlicher Gegensatz in unsern Urtheilen, ein Kampf und eine gegenseitige Aufhebung der Gründe, wie bei jeder andern Art von Beweisen. Man schwankt oft bei den Berichten Anderer, man erwägt die gegenseitigen Umstände, welche den Zweifel und die Ungewissheit veranlassen. Findet sich ein Uebergewicht auf der einen Seite, so neigt man dahin, aber immer mit einer der Stärke des Gegners entsprechenden mindern Sicherheit.

In dem vorliegenden Falle entspringt der Gegensatz der Beweise aus verschiedenen Gründen: aus dem Widerspruch entgegengesetzter Zeugnisse; aus dem Charakter und der Zahl der Zeugen; aus der Art, wie sie ihr Zeugniss überliefern, und aus der Verbindung all dieser Umstände. Wir schöpfen in Bezug auf eine Thatsache Verdacht, wenn die Zeugen sich widersprechen; wenn es nur Wenige und von zweifelhaftem Charakter sind; wenn sie einen Vortheil von ihrer Aussage erwarten; wenn sie ihr Zeugniss zaudernd oder mit zu heftigen Betheuerungen ablegen. Es giebt auch noch andere besondere Umstände, welche die Kraft eines Beweises, der sich auf menschliches Zeugniss stützt, vermindern oder vernichten.

Man nehme z. B. an, dass die Thatsache, welche der Zeuge bekundet, zu den ausserordentlichen und wunderbaren gehöre. Dann erfährt die Beweiskraft eines solchen Zeugnisses eine grössere oder kleinere Verminderung, je nachdem die Thatsache mehr oder weniger ungewöhnlich ist. Der Grund, warum man Zeugen oder Geschichtsschreibern Glauben beimisst, leitet sich nicht von einer Verknüpfung ab, welche man a priori zwischen Zeugniss und Wirklichkeit erkennt, sondern weil man gewohnt ist, eine Gleichförmigkeit

zwischen Beiden anzutreffen. Ist aber die bezeugte Thatsache uns selten vorgekommen, so erhebt sich ein Streit entgegengesetzter Erfahrungen, von denen die eine die andere so weit zerstört, als ihre Kraft reicht, und die stärkere kann auf die Seele nur noch mit der übriggebliebenen Kraft wirken. Dasselbe Prinzip der Erfahrung, welches uns den Berichten von Zeugen gewissermaassen vertrauen lässt, giebt uns in einem solchen Falle auch einen Grad von Gewissheit gegen die Thatsache, welche sie feststellen wollen. Aus diesem Widerspruche entspringt nothwendig ein Gegensatz und eine gegenseitige Zerstörung des Glaubens und Vertrauens. „Ich würde dies nicht glauben, selbst wenn „es mir Cato erzählte," war in Rom schon zu Lebzeiten dieses philosophischen Staatsmannes eine sprichwörtliche Redensart. Man erkannte, dass die Unglaubwürdigkeit einer Thatsache selbst eine so grosse Autorität erschüttern könnte.*)

Der indische Prinz, welcher den ersten Erzählungen über die Wirkungen des Frostes nicht glauben wollte, verfuhr ganz richtig, und es bedurfte natürlich sehr starker Zeugnisse, um seine Zustimmung zu Thatsachen zu gewinnen, welche aus Naturbedingungen hervorgingen, die ihm ganz unbekannt waren und so wenig den Vorgängen glichen, von denen er eine beständige und gleichförmige Erfahrung hatte.

Wenn sie auch seinen Erfahrungen nicht widersprachen, so stimmten sie doch nicht damit überein. (J.)

---

*) So berichtet Plutarch im Leben Cato's.

Anm. J. Ein Indier konnte offenbar nicht aus Erfahrung wissen, dass das Wasser in kalten Ländern gefriert. Die Natur wird dabei in eine ihm ganz unbekannte Lage gebracht, und er kann nicht a priori den Erfolg voraussagen. Es ist für ihn ein neues Experiment, dessen Erfolg allemal ungewiss bleibt. Man kann wohl mitunter die Folge nach Analogien vermuthen, aber es bleibt nur Vermuthung. In dem Falle des Gefrierens erfolgt offenbar die Wirkung gegen die Regeln der Analogie, und sie ist der Art, dass ein verständiger Indier sie nicht voraussehen kann. Die Wirkung der Kälte auf das Wasser geschieht nicht allmählich nach dem Grade der Kälte; sondern das Wasser geht, wenn der Gefrierpunkt eintritt, plötzlich von der höchsten Flüssigkeit zur vollkommenen Härte über. Ein solches Ereigniss gilt deshalb als ausserordentlich und verlangt ein ziemlich starkes Zeugniss, um Leuten in warmen Ländern glaublich zu erscheinen. Aber es

Um aber die Wahrscheinlichkeit gegen die Ansicht der Zeugen zu steigern, nehme man an, dass die Thatsache, welche sie bekunden, nicht blos ausserordentlich, sondern wahrhaft wunderbar sei; ferner, dass das Zeugniss, an sich betrachtet, vollständig beweisend sei. In diesem Falle steht Beweis gegen Beweis; der stärkste wird überwiegen, aber mit einer Verminderung seiner Kraft im Verhältniss zu der seines Gegners.

Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze. Da nun eine feste und unveränderliche Erscheinung diesen Gesetzen zu Grunde liegt, so ist der Beweis gegen das Wunder aus der blossen Natur der Thatsache so stark, wie irgend ein der Erfahrung entnommener Beweis nur gedacht werden kann. Weshalb ist es mehr als wahrscheinlich, dass alle Menschen sterben müssen; dass das Blei sich nicht von selbst in der Luft schwebend erhalten kann; dass das Feuer das Holz verzehrt und von Wasser gelöscht wird? offenbar weil diese Erfolge mit den Gesetzen der Natur übereinstimmend befunden sind, und eine Verletzung dieser Gesetze, d. h. in anderen Worten ein Wunder nöthig ist, um sie nicht eintreten zu machen. Nichts gilt als Wunder, was im gewöhnlichen Lauf der Dinge geschieht. Es ist kein Wunder, wenn ein anscheinend gesunder Mann plötzlich stirbt, weil eine solche Todesart zwar seltener als andere ist, aber doch oft beobachtet worden ist. Aber es wäre ein Wunder, wenn ein todter Mensch wieder lebendig würde, weil dies zu keiner Zeit und in keinem Lande vorgekommen ist. Es muss deshalb eine allgemeine Erfahrung jedem Wunder entgegenstehen, sonst würde das Ereigniss nicht diesen Namen verdienen. Und da die allgemeine Erfahrung einen vollen Beweis abgiebt, so ergiebt hier die Natur der Thatsache selbst einen genauen und vollen Beweis gegen

ist doch nicht wunderbar und widerspricht nicht der gleichförmigen Erfahrung von dem Laufe der Natur in Fällen, wo die Umstände dieselben sind. Die Einwohner von Sumatra haben das Wasser bei sich immer flüssig gesehen, und das Gefrieren ihrer Flüsse müsste für ein Wunder gelten; aber sie sahen nie das Wasser während des Winters in Moskau und können deshalb nicht bestimmt wissen, welcher Erfolg da eintreten wird.

das Dasein dieses Wunders. Dieser Beweis kann nur aufgehoben und das Wunder glaubwürdig gemacht werden, wenn man einen stärkeren Beweis gegen ihn beibringt. (K.)

Die einfache Folge ist (und es ist ein allgemeiner Grundsatz, der aller Aufmerksamkeit werth ist), „dass kein Zeugniss zureicht, ein Wunder festzustellen; es müsste denn „das Zeugniss der Art sein, dass seine Falschheit wunderbarer wäre als die Thatsache, welche es bekundet; und „selbst in diesem Falle besteht eine gegenseitige Aufhebung „der Gründe; der stärkere giebt nur noch eine Sicherheit „nach dem Grade der Stärke, welche nach Abzug des „schwächeren übrig bleibt.“ Wenn nun Jemand erzählt, er habe gesehen, dass ein Todter wieder lebendig gemacht worden sei, so überdenke ich sogleich bei mir, ob es wahrscheinlicher sei, dass ein Mensch betrügt oder betrogen ist, oder dass das erzählte Ereigniss sich wirklich zugetragen habe. Ich wiege ein Wunder gegen das andere ab, und je

Anm. K. Manchmal kann ein Ereigniss, wenn man es an sich selbst betrachtet, den Gesetzen der Natur nicht widersprechend erscheinen, und doch, wenn es geschieht, in Folge gewisser Umstände, als ein Wunder gelten, weil es thatsächlich den Gesetzen widerspricht. Wenn Jemand, der sich für einen Gesandten Gottes ausgiebt, einem Kranken heisst, gesund zu sein, einem Gesunden, todt niederzufallen; wenn er den Wolken das Regnen und den Winden das Wehen gebietet, kurz, wenn er natürliche Ereignisse fordert, die seinem Befehle unmittelbar nachfolgen, so kann dies mit Recht als Wunder gelten, weil es in dieser Verbindung den Naturgesetzen widerspricht. Besteht aber ein Verdacht, dass das Gebot und das Ereigniss nur zufällig zusammentrafen, so liegt kein Wunder und keine Ueberschreitung der Naturgesetze darin. Wird dieser Verdacht beseitigt, so ist offenbar ein Wunder und eine Ueberschreitung der Naturgesetze vorhanden; denn nichts ist mehr diesen entgegen als ein solcher Einfluss der Worte und Gebote eines Menschen. Man kann das Wunder definiren als eine Ueberschreitung der Naturgesetze durch ein besonderes Wollen der Gottheit oder durch Dazwischenkunft eines unsichtbaren Einflusses. Das Wunder kann von den Menschen bemerkt werden oder nicht; dies ändert seine Natur und sein Wesen nicht. Erhebt sich ein Haus oder ein Schiff in die Luft, so ist dies ein augenscheinliches Wunder. Erhebt sich eine Feder, ohne dass der Wind die dazu nöthige Stärke besitzt, so ist auch dies ein wirkliches Wunder, wenn es auch weniger auffällt.

nach dem Uebergewicht, was ich bemerke, entscheide ich mich und verwerfe immer das grössere Wunder.

Wäre die Unwahrheit seines Zeugnisses ein grösseres Wunder als das berichtete Ereigniss, dann, und nur dann kann er auf meinen Glauben oder Zustimmung Anspruch machen.[15])

Abschnitt II.

In der obigen Betrachtung habe ich angenommen, dass das Zeugniss, worauf das Wunder gestützt wird, volle Beweiskraft erreiche, und dass seine Unwahrheit in der That unerhört sei; indess kann ich leicht zeigen, dass ich in meinen Zugeständnissen zu bereitwillig gewesen bin, und dass kein Wunder je auf einen vollen Beweis gestützt worden ist.

Denn erstens befindet sich in keinem Geschichtswerk ein Wunder auf eine genügende Zahl von Personen gestützt, deren gesunder Sinn, Erziehung und Kenntnisse so unanfechtbar wären, dass man gegen alle Täuschung derselben sich geschützt halten könnte; deren Rechtschaffenheit so unbedenklich wäre, um sie über allen Verdacht des Betruges zu erheben; deren Glaubwürdigkeit und Ansehen in den Augen der Menschen gefährdet worden wäre, wenn man sie bei einer Lüge ertappt hätte, und die sich in einem so besuchten Orte der Erde befunden, dass die Entdeckung unvermeidlich gewesen wäre. Und doch sind alle diese Umstände nöthig, um dem Zeugnisse eines Menschen volle Zuverlässigkeit zu geben.

Zweitens zeigt sich in der menschlichen Natur ein Prinzip, was bei genauer Untersuchung die Zuversicht ausserordentlich mindern muss, welche man bei Wundern auf das Zeugniss der Menschen setzen könnte. Die Regel, nach der wir uns selbst beim Ueberlegen entscheiden, lautet, dass Dinge, die man nicht kennt, denen gleichen, die man kennt; dass das, was als das Häufigste erscheint, auch das Wahrscheinlichste ist, und dass bei widerstreitenden Gründen man den Vorzug dem geben muss, der sich auf die grösste Zahl gleicher Fälle stützt. Allein wenn man auch nach dieser Regel keine Thatsache annimmt, welche im gewöhnlichen Grade ungewöhnlich und unglaublich ist, so hält man doch

bei dem weiteren Fortgange diese Regel nicht fest; sondern wenn etwas ganz Verkehrtes und Wunderbares behauptet wird, so wird eine solche Thatsache um so leichter zugelassen, und zwar gerade wegen des Umstandes, der den Glauben an sie hindern sollte. Die Leidenschaft für Ueberraschung und Staunen, welche das Wunder befriedigt, ist eine angenehme Aufregung und treibt sichtlich zu dem Glauben der Dinge, an welche sie sich heftet. Dies geht so weit, dass selbst die, welche dieses Vergnügen nicht unmittelbar geniessen und die erzählten wunderbaren Ereignisse nicht glauben können, doch gern an dem Genuss aus zweiter Hand oder durch Rückschlag Theil nehmen und einen Stolz und ein Vergnügen darein setzen, bei Andern Staunen zu erwecken.

Mit welcher Begierde hört man nicht auf die wunderbaren Geschichten der Reisenden, auf ihre Beschreibung der See- und Land-Ungeheuer, auf ihre Berichte von ausserordentlichen Begegnissen, seltsamen Menschen und wilden Sitten? Verbindet sich nun noch die religiöse Gesinnung mit dieser Liebe zu Wundern, so hat es mit dem gesunden Verstande ein Ende, und menschliches Zeugniss verliert unter diesen Umständen allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Ein Gläubiger kann sich begeistern und sich einbilden, das Unwirkliche zu sehen; er kann wissen, dass seine Erzählung falsch ist, und doch, um eine so heilige Angelegenheit zu fördern, mit der besten Absicht dabei verharren. Selbst da, wo solche Täuschung nicht Statt hat, wirkt die durch eine so starke Versuchung geweckte Eitelkeit mächtiger auf ihn als auf alle Anderen in gewöhnlichen Verhältnissen; und ebenso wirkt sein eigenes Interesse mit gleicher Kraft. Seine Zuhörer haben vielleicht oder haben wirklich nicht die genügende Urtheilskraft, um sein Zeugniss zu prüfen; sie geben in so erhabenen und geheimnissvollen Dingen grundsätzlich ihr eigenes Urtheil gefangen, und selbst wenn sie es gebrauchen wollten, stören Leidenschaft und erhitzte Phantasie dessen regelmässige Wirksamkeit. Ihre Leichtgläubigkeit erhöht seine Unverschämtheit, und seine Unverschämtheit überwältigt ihre Leichtgläubigkeit.

Die Beredsamkeit auf ihrer Höhe lässt wenig Raum für

Verstand und Nachdenken; wendet sie sich aber ganz an die Phantasie und deren Affekte, so nimmt sie die gutwilligen Zuhörer gefangen und überwältigt ihren Verstand. Glücklicherweise wird diese Höhe selten erreicht. Was aber ein Tullius und Demosthenes bei einer Römischen oder Athenischen Versammlung kaum erreichen konnten, das vermag jeder Kapuziner, jeder herumziehende oder sesshafte Prediger über die meisten Menschen, und in höherem Maasse durch Erweckung dieser groben und niedrigen Leidenschaften.

Die vielen Beispiele von geschmiedeten Wundern, Prophezeiungen und übernatürlichen Ereignissen, die zu allen Zeiten entweder durch Gegenbeweise entdeckt worden sind, oder die sich durch ihre eigene Widersinnigkeit verrathen, sind ein genügendes Zeichen für die grosse Neigung der Menschen zum Ausserordentlichen und Wunderbaren; sie genügen, um Verdacht gegen alle Berichte dieser Art zu erwecken. Diese hier geschilderte Weise des Fürwahrhaltens zeigt sich selbst bei den gemeinsten und wahrscheinlichsten Ereignissen. So entsteht z. B. kein Gerücht so leicht und verbreitet sich namentlich auf dem Lande und in kleinen Städten so schnell, als das über Heirathen; zwei junge Leute gleichen Standes können sich kaum zweimal sehen, ohne dass die ganze Nachbarschaft gleich ein Paar aus ihnen macht. Das Vergnügen, eine interessante Neuigkeit zu erzählen, zu verbreiten und der Erste dabei zu sein, bringt solche Nachricht schnell herum. Dies ist so allgemein, dass kein verständiger Mann auf solche Gerüchte etwas giebt, ehe nicht stärkere Beweise sie unterstützen. Sind es nicht dieselben Leidenschaften und andere noch stärkere, welche die Masse der Menschen alle religiösen Wunder mit der grössten Heftigkeit und Zuversicht glauben und erzählen lässt?

Drittens bildet es eine starke Vermuthung gegen die Berichte von unnatürlichen und wunderbaren Ereignissen, dass sie hauptsächlich nur unter unwissenden und rohen Völkern in Menge sich finden. Wenn ein gebildetes Volk dergleichen zugelassen hat, so zeigt sich, dass es dieselben von unwissenden und rohen Vorfahren empfangen hat; von

diesen sind sie mit all der unverletzlichen Beglaubigung und dem Ansehen überliefert, welche sich immer mit alten Meinungen verbinden. Wenn man die Anfänge der Geschichte bei alten Völkern nachliest, so meint man in eine andere Welt versetzt zu sein, wo alle Gestalten der Natur verändert sind, und jedes Element seine Wirksamkeit in einer anderen Weise, als gegenwärtig, vollbringt. Schlachten, Revolutionen, Pestilenz, Hungersnoth und Tod sind da niemals die Wirkungen der uns bekannten Ursachen. Wunder, Vorzeichen, Orakel, Aussprüche verdunkeln vollständig die wenigen natürlichen Ereignisse, die dazwischen eingeschoben sind. Da indess dergleichen mit jeder Seite abnimmt, die den aufgeklärten Zeiten näher führt, so ersieht man, dass das Wunderbare und Uebernatürliche nicht existirt, sondern nur aus der bekannten Neigung der Menschen zum Wunderbaren entspringt. Wenn auch diese Neigung mitunter von den Sinnen und der Wissenschaft einen Schlag erhält, so kann sie doch nie aus der menschlichen Natur ausgerottet werden.

Es ist sonderbar, wird ein vorsichtiger Leser bei diesen wunderbaren Geschichten sagen, dass solche wunderbare Dinge sich jetzt gar nicht zutragen. Aber es ist doch nicht sonderbar, meine ich, dass die Menschen zu allen Zeiten lügen. Man hat ja genug Proben von dieser Schwäche erlebt; man hat gehört, wie Manche von diesen wunderbaren Berichten erst angestaunt und, nachdem sie mit Spott von allen klugen und vernünftigen Leuten behandelt worden, zuletzt selbst von der Menge aufgegeben worden sind. Man sei versichert, dass diese berühmten Lügen, welche zu einer solchen ungeheuerlichen Höhe verbreitet und aufgeschwollen sind, aus ähnlichen Anfängen entstanden sind; sie waren aber in einen passenderen Boden gesäet und wuchsen so zu Ungeheuern auf, die beinahe denen gleichen, die sie erzählen.

Es war eine kluge Berechnung des falschen Propheten Alexander, der jetzt zwar vergessen, aber einst berühmt war, dass er zur ersten Scene seiner Betrügereien Paphlagonien wählte, wo das Volk ausserordentlich unwissend und thöricht war und selbst die gröbsten Betrügereien bereit-

willig verschlang. Leute in der Ferne; welche schwach genug sind, die Sache ernst zu nehmen, haben keine Gelegenheit, bessere Nachrichten zu bekommen. Die Geschichten kommen durch hundert Nebendinge vergrössert zu ihnen. Die Narren beeifern sich, den Betrug zu verbreiten, während der kluge und vernünftige Mann in der Regel sich begnügt, den Unsinn zu belachen, ohne sich um die besonderen Umstände zu bekümmern, durch die er leicht widerlegt werden könnte. So konnte jener Betrüger mit den unwissenden Paphlagoniern beginnen, dann bis zur Aufnahme von Schülern, selbst aus den griechischen Philosophen, ja den vornehmsten und ausgezeichnetsten Männern in Rom vorschreiten. Selbst der weise Kaiser Marc Aurel schenkte ihm insoweit Aufmerksamkeit, dass er auf seine lügnerischen Prophezeiungen den Erfolg eines militärischen Unternehmens baute.

Die Vortheile sind so gross, wenn ein Betrug bei einem unwissenden Volke begonnen wird, dass, selbst wenn der Betrug zu grob ist, um allgemein zu täuschen (was, obgleich selten, mitunter der Fall ist), er doch eine weit grössere Aussicht auf Erfolg in fernen Ländern hat, als wenn die erste Scene in einer Stadt beginnt, die in Kunst und Wissenschaft berühmt ist. Die Dümmsten und Rohsten jener Barbaren tragen das Gerücht nach Aussen; keiner ihrer Landsleute hat weitere Verbindungen oder genügendes Ansehen und Zutrauen, um dem Betruge zu widersprechen und ihn niederzuschlagen. Die menschliche Neigung zum Wunderbaren hat volle Gelegenheit, sich zu entfalten. Und so gilt eine Geschichte, welche an dem Orte, wo sie zuerst ausgestreut wurde, Jedermann von sich weist, in einer Entfernung von hundert Meilen als gewiss. Hätte Alexander seinen Sitz in Athen genommen, so würden die Philosophen dieses berühmten Sammelpunktes der Gelehrsamkeit ihre Ansicht in der Sache sofort durch das ganze römische Reich verbreitet haben; und diese Ansicht würde durch die Stütze solcher Autoritäten und durch die Kraft der Vernunft und Beredsamkeit in ihrer Darlegung allen Menschen die Augen geöffnet haben. Allerdings hatte Lucian, als er zufällig Paphlagonien durchreiste, eine gute Gelegenheit, diesen Dienst zu leisten; aber es trifft sich nicht immer, dass jeder

Alexander einen Lucian findet, der bereit ist, seinen Betrug aufzusuchen und bloss zu legen.

Ich kann noch als vierten Grund gegen die Glaubwürdigkeit der Wunder anführen, dass es selbst für solche, die nicht als Betrug entdeckt worden sind, kein Zeugniss giebt, dem nicht eine Anzahl anderer Zeugnisse entgegenstände; das Wunder hebt deshalb nicht blos die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, sondern dieses sich selbst auf. Zu mehrerer Verständlichkeit erwäge man, dass in Religionssachen jeder Unterschied auch ein Widerspruch ist, und dass die Religionen vom alten Rom, von der Türkei, von Siam und China unmöglich alle auf festem Grunde errichtet sein können. Mithin hat jedes Wunder, wovon diese Religionen erzählen (und sie wimmeln alle von Wundern), indem es das besondere System, zu dem es gehört, begründen will, zugleich die, wenn auch nur indirekte Kraft, jedes andere Religions-System umzustürzen. Mit Umstürzung der anderen Systeme zerstört es aber auch die Glaubwürdigkeit der Wunder, auf welche jene errichtet waren. Deshalb müssen die Wunder der verschiedenen Religionen als widersprechende Thatsachen gelten, und die Beweiskraft derselben, sei sie stark oder schwach, hebt die eine die andere auf. Folgt man dieser Auffassung, so hat man für den Glauben an die Wunder Mahomed's und seiner Nachfolger das Zeugniss einiger rohen Araber als Bürgschaft, und auf der anderen Seite die Glaubwürdigkeit von Titus Livius, Plutarch, Tacitus und aller Schriftsteller und Zeugen unter den Griechen, Chinesen und Katholiken, welche die Wunder für ihre Religion berichten. Ich sage, man muss ihr Zeugniss ebenso betrachten, als hätten sie die Wunder von Mahomed erwähnt und ihnen mit derselben Bestimmtheit widersprechen, mit der sie ihre eigenen Wunder erzählen. Diese Art der Beweisführung erscheint vielleicht gesucht und spitzfindig, aber sie ist in der That gleicher Natur mit der eines Richters, welcher ausführt, dass die Glaubwürdigkeit zweier Augenzeugen eines Verbrechens durch das Zeugniss zweier anderer aufgehoben werde, welche versichern, dass der Thäter zu der Zeit, wo das Verbrechen begangen sein soll, funfzig Meilen davon entfernt gewesen sei.

Eines der best bezeugten Wunder in der Profan-Geschichte ist das, was Tacitus von Vespasian erzählt, der einen Blinden in Alexandrien mittelst seines Speichels und einen Lahmen durch die blosse Berührung seines Fusses heilte, in Folge einer Erscheinung des Gottes Serapis, welcher ihnen aufgegeben hatte, sich wegen dieser Wunderkuren an den Kaiser zu wenden. Man kann diese Geschichte bei diesem klassischen Schriftsteller nachlesen*). Alle Umstände vereinigen sich, um diese Nachricht zu beglaubigen; dies könnte mit aller Kraft der Beredsamkeit und Beweisführung weiter dargelegt werden, wenn Jemand noch ein Interesse hätte, die Zeugnisse für diesen erloschenen und götzendienerischen Aberglauben zu verstärken. Dahin gehören der Beruf, die Ruhe, das Alter und die Rechtschaffenheit eines so grossen Kaisers, welcher während seines ganzen Lebens mit seinen Freunden und Hofleuten vertraulich verkehrte und niemals den ausserordentlichen Schein göttlichen Wesens sich beilegte, wie Alexander und Demetrius. Ebenso war der Geschichtsschreiber ein Zeitgenosse und wegen seiner Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit bekannt; er war vielleicht der grösste und scharfsinnigste Kopf des ganzen Alterthums und so frei von jeder Neigung zur Leichtgläubigkeit, dass er den entgegengesetzten Vorwurf der Gottlosigkeit und Weltlichkeit sich zugezogen hat. Die Personen, auf deren Ansehen er das Wunder erzählt, waren sicherlich von anerkannter Wahrhaftigkeit und Urtheilsfähigkeit; sie waren Augenzeugen der Thatsache, und wiederholten ihr Zeugniss, als die Flavische Familie die Herrschaft verloren hatte und als Preis der Lüge keine Belohnung mehr austheilen konnte. Alle, die dabei waren, sagt Tacitus, erzählen es noch jetzt, wo die Lüge keinen Lohn mehr zu hoffen hat. Nimmt man die Oeffentlichkeit des erzählten Vorganges hinzu, so kann es nicht leicht einen stärkeren Beweis für eine so grobe und offenbare Unwahrheit geben.

Auch der Kardinal von Retz erzählt eine merkwürdige Geschichte, die unsere Aufmerksamkeit verdient. Bei seiner

*) Tacitus' Geschichten. Buch V. Kapitel 8. Sueton erzählt im Leben Vespasian's die Geschichte ziemlich ebenso.

Flucht nach Spanien, um der Verfolgung seiner Feinde zu entgehen, kam dieser intriguante Staatsmann nach Saragossa, der Hauptstadt von Aragonien, wo man ihm in der Kathedrale einen Mann zeigte, welcher sieben Jahre als Thürhüter gedient hatte, und der jedem Einwohner, welcher in dieser Kirche gebetet hatte, wohl bekannt war. Er hatte die ganze Zeit nur ein Bein gehabt; aber durch Einreibung des Stumpfes mit heiligem Oel hatte er das andere wieder bekommen, und der Kardinal versichert, dass er ihn mit zwei Beinen gesehen habe. Dies Wunder wurde von allen Domherren bestätigt, und die ganze Bürgerschaft wurde zur Versicherung der Thatsache angerufen; der Kardinal fand, dass sie bei ihrem frommen Eifer vollständig an das Wunder glaubten. Hier ist der Berichterstatter ebenfalls ein Zeitgenosse des angeblichen Wunders; er ist von ungläubigem und sittenlosem Charakter, aber auch von scharfem Geiste. Das Wunder ist so eigener Natur, dass ein Betrug kaum möglich war, und die Zeugen waren zahlreich und gewissermaassen Zuschauer der Thatsache, welche sie bekundeten. Was aber die Kraft des Beweises noch erheblich steigert und die Verwunderung über diesen Fall verdoppeln muss, ist, dass der Kardinal, der sie erzählt, sie anscheinend selbst nicht glaubt. Man kann ihn daher nicht als der Mithülfe bei diesem heiligen Betruge verdächtigen. Er urtheilte richtig, dass, um eine solche Thatsache zu verwerfen, es nicht gerade darauf ankomme, die Zeugnisse zu widerlegen und ihre Falschheit durch alle Züge von Leichtgläubigkeit und Schlechtigkeit zu verfolgen, welche sie zuwege brachten. Er wusste, dass dies schon bei einem geringen Abstande nach Zeit und Ort unmöglich wird, und dass selbst da, wo man unmittelbar gegenwärtig ist, es in Folge des Aberglaubens, der Unwissenheit, Pfiffigkeit und Gemeinheit eines grossen Theiles der Menschen sehr schwer fällt. Er schloss deshalb wie ein vernünftiger Mann, dass solche Beweise die Unwahrheit schon auf ihrer Stirne trügen, und dass jedes auf menschliches Zeugniss gestützte Wunder mehr ein Gegenstand des Spottes als der Widerlegung sei.

Niemals ist eine grössere Zahl von Wundern Jemand zugeschrieben worden, als die, welche in Frankreich auf

dem Grabe des Abt Paris, des berüchtigten Jansenisten, geschehen sein sollten, mit dessen Heiligkeit das Volk so lange betrogen wurde. Die Heilung von Kranken, die Wiedererlangung des Gehörs bei Tauben, und des Gesichts bei Blinden wurden überall als Wirkungen dieses heiligen Grabes erzählt. Aber noch viel wunderbarer ist es, dass viele von diesen Wundern gleich an Ort und Stelle festgestellt worden sind, und zwar vor Richtern von unzweifelhafter Rechtlichkeit, auf das Zeugniss von glaubwürdigen und angesehenen Personen, in einem aufgeklärten Zeitalter und auf der hervorragendsten Schaubühne der jetzigen Welt. Dies ist aber noch nicht Alles. Ein Bericht davon wurde gedruckt und überall verbreitet, und die Jesuiten waren nicht im Stande, ihn bestimmt zu widerlegen oder den Betrug aufzudecken, obgleich diese gelehrte Körperschaft von der Obrigkeit unterstützt wurde und eine erklärte Feindin der Ansichten war, zu deren Gunsten die Wunder geschehen sein sollten. (L.)

Anm. L. Die Schrift verfasste Herr Montgeron, Parlamentsrath in Paris, ein Mann von Ansehen und Charakter. Er wurde zum Märtyrer für diese Sache und soll in Folge dieser Schrift irgendwo im Kerker sitzen.

Es giebt auch noch ein anderes Buch in drei Bänden (Titel: Erzählung der Wunder des Abt Paris), was einen Bericht über viele dieser Wunder mit Bemerkungen enthält, und welches gut geschrieben ist. Dennoch zieht sich durch das Ganze eine lächerliche Vergleichung der Wunder des Abtes mit denen unseres Erlösers, und es wird behauptet, dass der Beweis für jene so stark, wie für diese sei. Als wenn das Zeugniss der Menschen je mit dem von Gott selbst verglichen werden könnte, der den inspirirten Verfassern die Feder geführt hat. Könnte man diese Verfasser nur als menschliche Zeugen betrachten, so wäre jener französische Schriftsteller noch mässig in seinem Vergleich; er könnte dann mit vielem Schein behaupten, dass die Jansenistischen Wunder jene weit an Bezeugung und Glaubwürdigkeit übertreffen. Das Folgende ist glaubwürdigen Dokumenten entnommen, die in jenem Buche abgedruckt sind.

Viele von diesen Wundern des Abt Paris wurden sofort von Zeugen vor dem Officium oder bischöflichen Gerichtshof von Paris unter den Augen des Kardinal Noailles bekundet, dessen Einsichten und Charakter selbst von seinen Feinden nicht angegriffen worden sind.

Sein Nachfolger im Bischofssitz war ein Feind der Jansenisten und deshalb dazu berufen worden. Trotzdem dringen zweiundzwanzig Rektoren oder Pastoren von Paris mit dem höchsten Ernst in ihn, diese Wunder zu untersuchen, die aller Welt bekannt und über alle Zweifel erhaben sein sollten. Er lehnte es indess klüglich ab.

Wo gäbe es wohl eine solche Zahl von Umständen, die zur Bestätigung einer Thatsache so zusammenträfen wie hier, und was könnte man einer solchen Masse von Zeugen ent-

Die Molinistische Partei hatte in dem Fall des Fräulein le Franc diese Wunder in Verdacht bringen wollen. Allein sie verfuhren dabei auf die unregelmässigste Weise von der Welt; insbesondere verhörten sie nur einige Jansenisten, mit denen sie heimlich durchstachen, und bald wurden sie durch einen Haufen neuer Zeugen erdrückt; einhundertundzwanzig an Zahl, welche zu den vermögenden und glaubwürdigen Einwohnern gehörten und das Wunder beschwuren. Damit verband sich eine feierliche und ernste Berufung an das Parlament. Es war indess dem Parlament von Oben verboten worden, sich in die Sache zu mischen. — Man ersieht, dass wenn die Menschen von Eifer und Begeisterung erhitzt sind, selbst die stärksten Zeugnisse für die grösste Widersinnigkeit beschafft werden können. Wer so thöricht ist, die Sache aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten und nach besonderen Mängeln in den Zeugnissen zu suchen, wird sicherlich nichts erreichen. Die Betrügerei wäre jämmerlich, die bei einem solchen Streit nicht die Oberhand behielte.

Alle, welche damals in Frankreich waren, wussten, welches Ansehen Herr Heraut, der Polizeipräsident, besass, dessen Wachsamkeit, Scharfsinn, Thätigkeit und ausgedehnte Einsicht allgemein anerkannt wurde. Diese Magistratsperson, deren amtliche Macht beinahe unbeschränkt war, hatte volle Macht erhalten, die Wunder zu unterdrücken und in Verdacht zu bringen. Oft citirte und vernahm er sofort die Zeugen und die bei dem Wunder Betheiligten, und dennoch konnte er nie etwas Genügendes gegen sie erreichen.

In dem Falle mit Fräulein Thibaut schickte er den bekannten Dr. de Sylow zu ihr; dessen Bericht ist sehr merkwürdig. Der Arzt versichert, dass sie unmöglich so krank gewesen sein könne, wie die Zeugen bekundeten, weil sie unmöglich sich so schnell hätte wieder vollständig erholen können, wie dies bei seinem Besuche der Fall gewesen. Er hält sich mit seinen Folgerungen, wie ein verständiger Mann, innerhalb des Natürlichen, aber die Gegner sagten ihm, dass das Ganze ein Wunder sei und dass sein Zeugniss der sicherste Beweis dafür sei.

Die Molinisten befanden sich in einer unangenehmen Lage. Sie wagten es nicht zu behaupten, dass menschliches Zeugniss für den Beweis eines Wunders ganz unzureichend sei; sie waren vielmehr genöthigt, das Wunder als ein Werk der Zauberei und

gegenstellen, wäre es nicht die unbedingte Unmöglichkeit der wunderbaren Natur der berichteten Ereignisse. Aber dies wird sicherlich in den Augen aller vernünftigen Leute als genügende Widerlegung gelten.

---

des Teufels darzustellen. Man entgegnete ihnen, dass dies die alten Juden auch so gemacht hätten.

Kein Jansenist kam in Verlegenheit, wenn er erklären sollte, weshalb die Wunder aufgehört hätten, als der Kirchhof auf Befehl des Königs geschlossen wurde. Die Berührung des Grabes war es, die diese wunderbaren Wirkungen hervorbrachte; konnte Niemand zum Grabe gelangen, so konnte man auch keine Wirkung erwarten. Allerdings hätte Gott die Mauern augenblicklich umreissen können; aber er bleibt der Herr über seine Gnade und Werke, und wir haben keine Rechtfertigung davon zu geben. Er wirft nicht in jeder Stadt die Mauern nieder, wie in Jericho bei dem Ton der Widderhörner, und er bricht nicht das Gefängniss jedes Apostels auf, wie er bei dem heiligen Paulus gethan.

Kein geringerer Mann, als der Herzog von Chantillon, Herzog und Pair von Frankreich, vom höchsten Rang und Familie, bezeugt die Wunderkur an seinem Diener, der mehrere Jahre an seinem Hofe an einer sichtbaren und fühlbaren Krankheit gelitten hatte.

Ich schliesse mit der Bemerkung, dass die Weltgeistlichkeit von Frankreich vor Allem sich durch Reinheit des Lebens und der Sitten auszeichnet; insbesondere die Pfarrer und Rektoren von Paris, welche diese Betrügereien bezeugen.

Die Gelehrsamkeit, der Verstand und die Rechtlichkeit der Mönche, so wie die Sittenstrenge der Nonnen von Port-Royal sind durch ganz Europa bekannt. Dennoch bezeugen sie sämmtlich ein Wunder, was an der Nichte des berühmten Pascal geschehen sei, dessen heiliges Leben ebenso wie sein ausserordentlicher Geist allbekannt sind. Der berühmte Racine erzählt in seiner berühmten Geschichte von Port-Royal dieses Wunder und bestätigt es durch das Zeugniss einer Menge von Nonnen, Priestern, Aerzten und Edelleuten, deren Glaubwürdigkeit unzweifelhaft war. Mehrere Gelehrte, unter Andern der Bischof von Tournay, hielten diese Wunder für so gewiss, dass sie sie zur Widerlegung der Atheisten und Freidenker benutzten. Die Regentin von Frankreich, welche gegen Port-Royal sehr eingenommen war, sandte ihren eigenen Arzt zur Untersuchung des Wunders, und dieser kam als ein Bekehrter zurück. Kurz, die übernatürliche Heilung war so unbestreitbar, dass es eine Zeit lang dieses berühmte Kloster gegen die Authebung schützte, mit der es die Jesuiten bedrohten. Hätte hier ein Betrug untergelegen, so hätte er sicherlich durch so kluge und muthige Gegner entdeckt werden müssen, und es würde die Niederlage der

Der Schluss ist nicht richtig, dass, weil menschliches Zeugniss in gewissen Fällen von der höchsten Gültigkeit und Kraft ist, wenn es z. B. die Schlacht von Philippi oder Pharsalus berichtet, deshalb jede Art von Zeugniss in allen Fällen gleiche Kraft und Gültigkeit haben müsse. Man nehme an, dass die Parteien des Cäsar und Pompejus jede den Sieg in diesen Schlachten für sich beansprucht hätten, und dass die Geschichtsschreiber jeder Partei ebenso ihrer eigenen den Vortheil zugeschrieben hätten, wie hätte da die Menschheit bei solcher Entfernung die Entscheidung treffen können. Der Widerspruch ist aber ebenso stark bei den Wundern, die Herodot und Plutarch erzählen, und die Mariana, Beda und andere Mönche berichten.

Der Weise schenkt einem Bericht nur sehr zweifelhaften Glauben, wenn er den Leidenschaften des Berichterstatters schmeichelt, sei es zum Ruhme seines Landes, seiner Familie oder seiner selbst, oder im Interesse einer seiner Neigungen und Schwächen. Welche grössere Versuchung giebt es aber, als für einen Sendling, einen Propheten oder Abgesandten des Himmels gehalten zu werden; wer fürchtet Gefahren und Schwierigkeiten, wenn es gilt, einen so erhabenen Charakter zu gewinnen. Wenn Jemand mit Hülfe seiner Eitelkeit und erhitzten Phantasie erst sich selbst zu einem Gläubigen gemacht hat und ernstlich auf die Täuschung eingegangen ist, so wird er vor keiner frommen Betrügerei zurückschrecken, die eine so heilige und verdienstvolle Sache unterstützen soll.

Der kleinste Funke kann hier zur grossen Flamme werden, weil die Stoffe dazu immer bereit liegen. Das *avidum*

Betrüger beschleunigt haben. Unsere Geistlichen vermögen aus verächtlichem Material eine furchtbare Burg zu errichten; welches ungeheure Werk hätten sie da nicht aus diesen und anderen Umständen zu Stande bringen können, die ich übergangen habe. Wie oft würden die grossen Namen von Pascal, Racine, Arnold und Nicole vor unseren Ohren geklungen haben? Wären sie klug gewesen, so hätten sie das Wunder annehmen sollen, und nicht tausendmal mehr werth sein wollen, als der Rest ihrer Sippschaft. Ueberdem hätte es ihnen sehr nützlich werden können. Denn dieses Wunder wurde wirklich vollbracht durch die Berührung eines wirklichen heiligen Spans von den heiligen Dornen, welche die heilige Krone bildeten, welche u. s. w.

*genus auricularum**), die staunende und stierende Volksmasse erfasst begierig und ohne Prüfung Alles, was dem Aberglauben schmeichelt und Wunder zu Stande bringt.

Wie viele solche Geschichten sind nicht zu allen Zeiten entdeckt und gleich in ihrer Kindheit ausgemerzt worden? Wie viele andere sind nicht für eine Zeit lang gepriesen worden und dann in Vergessenheit und Vernachlässigung gerathen? Wo mithin solche Erzählungen herumgetragen werden, da liegt die Lösung des Vorganges auf der Hand, und man bleibt in Uebereinstimmung mit den Regeln der Beobachtung und Erfahrung, wenn man sie auf die bekannten und natürlichen Ursachen der Leichtgläubigkeit und Täuschung zurückführt. Und soll man, anstatt zu einer so natürlichen Lösung zu greifen, lieber eine wunderbare Verletzung der festesten Naturgesetze annehmen?

Ich brauche nicht die Schwierigkeit bei Aufdeckung einer Unwahrheit zu erwähnen, welche für Privat- und selbst öffentliche Erzählungen schon an dem Orte besteht, wo das Ereigniss stattgefunden haben soll; sie wird noch grösser, wenn die Scene, wenn auch nur um ein Geringes, abrückt. Selbst ein Gerichtshof ist trotz seines Ansehens, seiner Genauigkeit und Sorgfalt oft in Verlegenheit, wenn er zwischen Wahrheit und Irrthum bei ganz natürlichen Vorgängen entscheiden soll. Aber die Sache kommt nie zum Austrag, wenn man sich nur der gemeinen Weise des Streitens, Zankens und den umlaufenden Gerüchten anvertraut; vorzüglich, wenn die Leidenschaften auf beiden Seiten sich einmischen.

Während der Kindheit einer neuen Religion halten kluge und gelehrte Leute die Sache gewöhnlich ihrer Aufmerksamkeit und Berücksichtigung nicht werth. Später, wenn sie den Betrug gerne aufdecken möchten, um die Menge aus der Täuschung zu befreien, ist die gute Zeit vorüber, und die Zeugen und Urkunden, welche die Sache aufklären könnten, sind unwiederbringlich verloren.

Keine Mittel der Aufdeckung bleiben dann übrig, als die, welche aus den Aussagen der Berichterstatter selbst

*) Lucretius.

hervorgehen, und welche dem Verständigen und Unterrichteten genügen, aber für das Verständniss der Masse meist zu fein sind.

Im Ganzen erhellt, dass kein Zeugniss für irgend ein Wunder es kaum zur Wahrscheinlichkeit, geschweige zur Gewissheit bringen könne; selbst wenn es möglich wäre, würde ihm die andere Gewissheit entgegenstehen, welche sich aus der Natur der Thatsache von selbst ergiebt, die bewiesen werden soll. Nur die Erfahrung giebt dem menschlichen Zeugniss Glaubwürdigkeit; aber dieselbe Erfahrung vergewissert auch von den Gesetzen der Natur. Stehen daher diese beiden Arten von Erfahrung einander entgegen, so kann man nur die eine von der andern abziehen und entweder die Ansicht der einen oder andern Seite mit der Zuversicht annehmen, welche sich aus dem Ueberrest ergiebt. Nach den hier dargelegten Grundsätzen verwandelt sich bei allen Volksreligionen diese Subtraktion in eine gänzliche Aufhebung, und man kann es daher als Grundsatz aufstellen, dass kein menschliches Zeugniss ein Wunder beweisen und zur Grundlage eines Religionssystems machen kann.

Ich bitte die hier gemachte Einschränkung nicht zu übersehen, wenn ich sage, dass kein Wunder so bewiesen werden kann, um zur Grundlage eines Religionssystems zu dienen. Denn ich gebe zu, dass sonst vielleicht es Wunder und Verletzungen des gewöhnlichen Naturlaufs solcher Art geben mag, welche durch menschliches Zeugniss beweisbar sind; obgleich es vielleicht unmöglich sein wird, irgend ein solches in einer Geschichtsurkunde aufzufinden. So nehme man z. B. an, dass alle Geschichtsschreiber in allen Sprachen darin übereinstimmten, dass am 1. Januar 1600 eine vollständige Finsterniss über der ganzen Erde acht Tage lang verbreitet gewesen sei; man nehme an, dass die Ueberlieferung dieses ausserordentlichen Ereignisses noch im Volke stark und lebendig sei; dass alle aus fremden Ländern zurückkehrenden Reisenden dieselbe Ueberlieferung brächten, ohne die geringste Veränderung oder Widerspruch: so würden offenbar unsere heutigen Philosophen, anstatt die Sache zu bezweifeln, sie als gewiss annehmen und die Ursachen aufsuchen müssen, welche sie veranlasst haben

könnten. Der Rückgang, die Verderbniss und die Auflösung der Natur wird durch so manche Analogien wahrscheinlich gemacht, dass ein nach dieser Katastrophe hin zielendes Ereigniss innerhalb des Beweises menschlichen Zeugnisses fällt, wenn die Bekundungen zahlreich und gleichlautend sind.

Man setze aber, alle Geschichtsschreiber Englands stimmten darin überein, dass die Königin Elisabeth am 1. Januar 1600 gestorben sei; dass sowohl vor als nach ihrem Tode sie von ihren Aerzten und dem ganzen Hofe gesehen worden sei, wie bei Personen ihres Ranges dies gebräuchlich ist; dass ihr Nachfolger vom Parlament anerkannt und ausgerufen worden sei, und dass Jene, einen Monat nach ihrem Begräbniss, wieder erschienen sei, den Thron wieder bestiegen und England noch drei Jahre regiert habe. Ich würde dann allerdings über das Zusammentreffen so vieler Umstände betroffen sein, aber nicht im Geringsten geneigt sein, ein so wunderbares Ereigniss zu glauben. Ich würde den vorgeblichen Tod und das, was sich nachher öffentlich zugetragen hat, nicht bezweifeln; ich würde nur behaupten, dass der Tod blos vorgegeben worden sei und kein wirklicher gewesen sei und gewesen sein könne. Man würde mir vergeblich entgegnen, dass es schwer, ja unmöglich sei, die Welt in einer so wichtigen Angelegenheit zu hintergehen; auch die Weisheit und das sichere Urtheil dieser berühmten Königin, so wie der geringe Nutzen, den sie aus so einem erbärmlichen Kunststück hätte ziehen können, — Alles das würde mich nur stutzig machen; aber ich würde immer erwidern, dass die Schlechtigkeit und Thorheit der Menschen so gewöhnliche Dinge sind, dass ich eher an ausserordentliche Ereignisse aus deren Zusammentreffen glauben, als eine so offenbare Verletzung der Naturgesetze zulassen könnte.

Hängt aber das Wunder mit irgend einem neuen Religionssystem zusammen, so sind die Menschen zu allen Zeiten durch lächerliche Geschichten der Art so sehr betrogen worden, dass dieser Umstand allein die Täuschung beweisen, und dies für alle vernünftigen Leute genügen würde, um nicht allein die Thatsache zu verwerfen, sondern es selbst ohne weitere Prüfung zu thun. Sollte auch das Wesen,

dem das Wunder zugeschrieben wird, in solchem Falle allmächtig sein, so wird letzteres deshalb doch nicht um ein Haarbreit wahrscheinlicher; da es für uns unmöglich ist, die Eigenschaften und Handlungen eines solchen Wesens anders, als aus der Erfahrung kennen zu lernen, die wir aus deren Aeusserungen in dem gewöhnlichen Laufe der Natur entnehmen. Dies nöthigt zur Vergleichung früherer Beobachtungen und Fälle, wo menschliches Zeugniss die Wahrheit verletzt hat, mit solchen, wo die Naturgesetze durch Wunder verletzt worden sind, um zu entscheiden, welches von beiden wahrscheinlicher ist. Da nun bei religiösen Wundern die Verletzung der Wahrheit durch Zeugniss gewöhnlicher ist als bei anderen Gelegenheiten, so muss das die Glaubwürdigkeit jener sehr vermindern und zu dem allgemeinen Entschluss führen, ihm niemals Aufmerksamkeit zu zollen, sei es auch noch so sehr mit scheinbaren Vorwänden ausgestattet.

Lord Bacon scheint denselben Grundsatz angenommen zu haben. „Man sollte," sagt er, „eine Sammlung oder „besondere Geschichte machen von allen ungeheuern und „wunderbaren Geburten und Erzeugnissen, kurz, von allem „Neuem, Seltenen und Ausserordentlichen in der Natur. Dies „müsste aber mit der grössten Sorgfalt geschehen, damit man „sich nicht von der Wahrheit entferne. Vor Allem muss „jede Erzählung als verdächtig gelten, welche in irgend einer „Weise mit der Religion zusammenhängt, wie die Wunder „bei Livius und nicht minder von Allem in den Schriften „über natürliche Magie und Alchymie, und bei solchen „Schriftstellern, welche ein unüberwindliches Verlangen nach „Unwahrheit und Fabeln verrathen." (Novum Organon. Buch II. Satz 29.)

Diese Auffassung gefällt mir um so besser, als sie vielleicht jene gefährlichen Freunde und verkappten Feinde der christlichen Religion verwirren hilft, welche deren Vertheidigung mit Grundsätzen der Vernunft versucht haben. Unsere allerheiligste Religion stützt sich auf den Glauben und nicht auf die Vernunft, und es heisst sicherlich sie gefährden, wenn man sie auf eine solche Probe stellt, die sie in keinem Falle bestehen kann. Um dies klar zu machen, will ich einige der in der Bibel erzählten Wunder untersuchen.

Um nicht zu weit abzuschweifen, will ich mich auf die Wunder in den fünf Büchern Mosis beschränken; ich werde sie nach den Grundsätzen jener angeblichen Christen prüfen, also nicht als Gottes Wort und Zeugniss nehmen, sondern als den Bericht eines menschlichen Schriftstellers und Geschichtsschreibers. Hier haben wir zunächst ein Buch, was von einem rohen und unwissenden Volke uns überliefert ist, was zu einer noch roheren Zeit und wahrscheinlich nach den erzählten Thatsachen abgefasst ist; es wird durch kein gleichzeitiges Zeugniss bestärkt und ähnelt den fabelhaften Erzählungen, wie sie jedes Volk von seinem Ursprunge besitzt. Beim Lesen zeigt sich dieses Buch voll von Wundern und Ungeheuerlichkeiten. Es erzählt von einem Zustande der Welt und Menschen, der von dem gegenwärtigen ganz abweicht; von dem Verlust dieses Zustandes; von Menschen, die beinah tausend Jahre alt geworden; von der Zerstörung der Erde durch die Sündfluth; von einer willkürlichen Erwählung eines Volkes als des vom Himmel begünstigten; dies Volk sind die Landsleute des Verfassers; er berichtet von ihrer Befreiung aus der Knechtschaft durch die erstaunlichsten Ereignisse. Nun bitte ich, dass Jeder die Hand auf sein Herz lege und nach einer ernsten Ueberlegung erkläre, ob nach seiner Meinung die Wahrheit eines solchen Buches, was auf solche Zeugnisse sich stützt, nicht ausserordentlicher und wunderbarer sein würde als alle die Wunder, die es berichtet? Dennoch müsste dies sein, wenn man es nach den oben dargelegten Regeln der Wahrscheinlichkeit zulassen will. —

Was hier von Wundern gesagt worden ist, gilt ebenso von Prophezeiungen. In der That sind alle Prophezeiungen wirkliche Wunder, und nur als solche können sie als Beweise für die Offenbarung gelten. Ueberschritte die Vorhersagung künftiger Ereignisse nicht die Kräfte der menschlichen Natur, so wäre es verkehrt, die Prophezeiung als Grund für die göttliche Sendung und das himmlische Ansehen zu benutzen. Hieraus ergiebt sich, dass überhaupt die christliche Religion nicht blos im Anfange von Wundern begleitet war, sondern dass sie auch heutiges Tages von Niemand ohnedem geglaubt werden kann. Die blosse Vernunft vermag nicht, uns

von ihrer Wahrheit zu überzeugen, und wen der Glaube bestimmt, ihr beizustimmen, der ist sich eines fortwährenden Wunders in seiner Person bewusst, welches alle Regeln seines Verstandes umstösst und ihn treibt, gerade das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung am meisten widerspricht. [16])

Abtheilung IX.

Ueber die besondere Vorsehung und ein zukünftiges Leben.

Ich unterhalte mich täglich mit einem Freunde, der skeptische Paradoxien liebt. Obgleich ich vielen seiner Behauptungen nicht beistimmen kann, so sind sie doch interessant und betreffen jene Kette von Beweisen, welche in der gegenwärtigen Untersuchung benutzt worden sind. Ich werde sie daher aus der Erinnerung so genau, als ich vermag, wiedergeben, damit der Leser selbst urtheilen möge.

Ich begann die Unterhaltung, indem ich das besondere Glück der Philosophie bewunderte. Sie fordert, sagte ich, volle Freiheit als ihr höchstes Recht und erblüht nur aus dem freien Kampfe der Ansichten und Beweise. Wie glücklich daher, dass sie zu einer Zeit und in einem Lande der Freiheit und Toleranz zur Welt kam, wo sie selbst bei ihren ausschweifendsten Lehren nie durch Glaubenssätze, Bekenntnisse und Strafgesetze eingezwängt wurde. Denn mit Ausnahme der Verbannung des Protagoras und den Tod des Sokrates, welcher zum Theil andere Veranlassungen hatte, giebt es in der alten Geschichte kaum ein Beispiel von der überfrommen Eifersucht, von welcher die jetzige Zeit so zu leiden hat. Epikur lebte bis zu hohem Alter friedlich und ruhig in Athen, und seine Schüler wurden sogar als Priester zugelassen, um bei dem Altar und in den heiligsten Gebräuchen der geltenden Religion mitzuwirken. (Lucian im Symposian und Dio.) Ebenso wurden Gehalte und Pen-

sionen durch die Weisesten der römischen Kaiser den Lehrern aller philosophischen Sekten zur allgemeinen Anregung ertheilt. Wie sehr die Philosophie einer solchen Behandlung in ihrer frühen Jugend bedurfte, kann man daraus abnehmen, dass sie noch jetzt, wo sie doch härter und stärker geworden sein muss, nur schwer die Rauheit der Zeit und die auf sie einbrechenden scharfen Stürme der Verleumdung und Verfolgung ertragen kann.

Sie sehen das als ein Glück der Philosophie an, sagte mein Freund, was vielmehr das Ergebniss des natürlichen Laufs der Dinge ist und in keiner Zeit und bei keinem Volke vermieden werden kann. Diese hartnäckige Frömmelei, über welche Sie sich beklagen, weil sie der Philosophie so verderblich ist, sie entspringt vielmehr aus letzterer selbst, verbindet sich mit dem Aberglauben, trennt sich dann ganz von ihrer Mutter und wird ihr ausdauernder Feind und Verfolger. Tiefsinnige Religionssätze, welche jetzt so wüthenden Streit veranlassen, konnten in den frühesten Zeiten von den Menschen weder begriffen noch festgehalten werden; sie mussten bei ihrer Unwissenheit die religiösen Vorstellungen ihrer schwachen Fassungskraft anpassen und ihre heiligen Glaubenssätze nach solchen Erzählungen bilden, welche mehr der Gegenstand eines überlieferten Glaubens, als das Ergebniss von Beweisgründen und Streitigkeiten waren. Als daher der erste Schreck vorüber war, welcher die neuen Paradoxien und Grundsätze der Philosophen veranlassten, scheinen diese Lehrer im Alterthume immer in grosser Eintracht mit dem bestehenden Aberglauben gelebt und die Menschen zuletzt unter sich vertheilt zu haben; die ersteren nahmen die Gelehrten und Gebildeten, und der letztere das gemeine ungebildete Volk.

Sie scheinen, erwiderte ich, die Politik ganz aus dem Spiele zu lassen und anzunehmen, dass eine weise Obrigkeit über gewisse Sätze der Philosophie, wie die des Epikur, nicht besorgt zu werden brauche; obgleich diese das Dasein eines Gottes, und folglich seine Vorsehung und ein künftiges Leben, nicht anerkennen, damit in starkem Maasse die Bande der Moralität lockern und deshalb als für den Frieden der bürgerlichen Gesellschaft gefährlich erachtet werden können.

Ich weiss, erwiderte er, dass diese Verfolgungen allerdings zu keiner Zeit von der ruhigen Vernunft ausgegangen sind; auch nicht davon, dass man die verderblichen Folgen der Philosophie durch Erfahrung kennen gelernt. Sie entspringen lediglich aus Leidenschaften und Vorurtheil. Wie aber, wenn ich weiter ginge und behauptete, dass Epikur im Falle er durch einen Schmeichler oder einen Denuncianten des jetzigen Schlages vor dem Volke angeklagt worden wäre, sich leicht hätte vertheidigen und beweisen können, dass die Sätze seiner Philosophie ebenso heilig seien als die seiner Gegner, obgleich sie mit so viel Eifer ihn dem öffentlichen Hass und Misstrauen preiszngeben suchten.

Ich wünschte, sagte ich, Sie versuchten ihre Beredsamkeit für einen so ungewöhnlichen Gegenstand und hielten eine Rede für Epikur, welche nicht blos den Pöbel von Athen befriedigte, wenn Sie erlauben, dass diese alte und gebildete Stadt einen Pöbel gehabt hat, sondern auch dem philosophischeren Theil seiner Zuhörer, welche im Stande waren, seine Beweisführung zu verstehen.

Unter solchen Bedingungen, erwiderte er, ist dies nicht schwer. Gefällt es Ihnen, so will ich für eine kurze Zeit mich zu Epikur und Sie zu dem Volk von Athen machen und solch eine Vertheidigungsrede zum Besten geben, dass die Urne nur mit weissen Bohnen sich füllen soll, und keine schwarze meine boshaften Gegner erfreuen soll.

Sehr schön! Beginnen Sie unter diesen Voraussetzungen.

Ich komme hierher, o Athener! um in Eurer Versammlung das zu vertheidigen, was ich in meinem Hörsale gelehrt habe; aber anstatt mit ruhigen und leidenschaftslosen Richtern zu streiten, finde ich mich von wüthenden Gegnern angeklagt. Eure Berathungen, welche von Rechts wegen den Fragen des öffentlichen Wohles und den Interessen des Staates zugewendet sein sollten, werden auf die Prüfung einer tiefsinnigen Philosophie abgeleitet, und diese grossartigen, aber vielleicht fruchtlosen Untersuchungen nehmen die Stelle Eurer gewöhnlicheren, aber nützlicheren Beschäftigungen ein. Soweit es auf mich ankommt, will ich diesem Missbrauch zuvorkommen. Wir wollen hier nicht über den Ursprung der Welt streiten; wir wollen nur untersuchen, inwiefern solche

Fragen das öffentliche Interesse berühren; und wenn ich Euch überzeugen kann, dass sie für den Frieden des Staates und die Sicherheit der Gesellschaft ganz ohne Bedeutung sind, so hoffe ich, Ihr werdet mich gleich in die Hörsäle zurückschicken, um dort in Musse die erhabenste, aber auch schwierigste Frage aller Philosophie zu erörtern.

Die gottesfürchtigen Philosophen begnügen sich nicht mit den Ueberlieferungen der Voreltern und mit der Lehre Eurer Priester (bei der ich mich gerne beruhige), sondern geben einer voreiligen Neugierde nach und versuchen, wie weit sie die Religion auf die Gesetze der Vernunft zu gründen vermögen. Somit erwecken sie Zweifel, anstatt sie zu befriedigen; Zweifel, die aus einer sorgfältigen und genauen Untersuchung hervorgehen müssen. Mit den herrlichsten Farben malen sie erst die Ordnung, Schönheit und weise Einrichtung der Welt; dann fragen sie, ob eine solche glänzende Entfaltung von Einsicht je aus zufälligen Verbindungen der Atome hätte hervorgehen können; oder ob Zufall das hervorbringen könne, was der grösste Geist nicht genug bewundern könne. Ich werde die Richtigkeit dieses Grundes nicht untersuchen. Ich werde zugeben, dass er so zureichend sei, als meine Gegner und Ankläger nur wünschen können. Es genügt, wenn ich gerade durch diesen Grund darlegen kann, dass diese Frage durchaus dem tiefern Nachdenken angehört, und dass, wenn ich in meinen philosophischen Untersuchungen eine Vorsehung und ein zukünftiges Leben leugne, ich nicht die Grundvesten der Gesellschaft unterwühle, sondern nur Grundsätze geltend mache, welche Jene selbst in ihren Beweisen, wenn sie konsequent sein wollen, als fest und genügend anerkennen müssen.

Ihr, meine Ankläger, habt also selbst anerkannt, dass der wichtigste oder einzige Beweis eines göttlichen Daseins (was ich nie in Frage gestellt habe) sich aus der Ordnung der Natur ableitet. In ihr bestehen solche Zeichen von Verstand und Absicht, dass Ihr es für unsinnig haltet, den Zufall oder die blinde und ungeleitete Kraft des Stoffes als deren Ursache zu behaupten. Ihr gesteht zu, dass dieser Beweis von der Beziehungsform der Ursachlichkeit entlehnt ist; Ihr folgert aus der Anordnung des Werkes, dass es von

einem Werkmeister entworfen und vorbedacht worden sein müsse. Könnt Ihr diesen Punkt nicht festhalten, so erkennt Ihr an, dass Euer Schluss verfehlt ist; auch wollt Ihr den Schluss nicht in grösserer Ausdehnung ziehen, als die Naturerscheinungen ihn rechtfertigen. Dies sind Eure Zugeständnisse. Nun merkt auf die Folgen.

Wenn man eine bestimmte Ursache aus einer Wirkung folgert, so muss man die eine der andern anpassen und darf niemals der Ursache Eigenschaften zutheilen, die zur Hervorbringung der Wirkung nicht genau nöthig sind. Wenn ein Gewicht von zehn Loth sich in einer Wagschale hebt, so beweist das, dass das Gegengewicht von der andern schwerer ist; aber der Fall ist kein Grund, dass das Gegengewicht über hundert Loth schwer ist. Ist die für eine Wirkung angenommene Ursache unvermögend, sie hervorzubringen, so muss man entweder die Ursache verwerfen, oder ihr solche Eigenschaften zusetzen, die der Wirkung genau entsprechen. Giebt man ihr aber noch andere Eigenschaften oder die Fähigkeit, noch andere Wirkungen hervorzubringen, so giebt man nur dem Spiel der Vermuthungen nach und behauptet ohne Grund und Anhalt, blos nach Belieben das Dasein von Eigenschaften und Kräften.

Diese Regel gilt ebenso bei dem unvernünftigen und unbewussten Stoff, wie bei vernünftigen und einsichtigen Wesen, sofern man sie als Ursachen betrachtet. Wird die Ursache nur aus der Wirkung abgeleitet, so darf man ihr nie mehr Eigenschaften zutheilen, als zur Hervorbringung der Wirkung gerade nöthig ist, und ebensowenig darf man nach den Regeln der gesunden Vernunft nun wieder von der Ursache ausgehn und ihr Wirkungen zuschreiben, die über die uns bekannten hinausgehn. Niemand konnte, wenn er nur ein Gemälde von Zeuxis sah, daraus entnehmen, dass er auch ein Bildhauer und Baumeister war, und in Stein und Marmor so geschickt, wie in Farben. Nur die Talente und der Geschmack, der in dem besondern Werke vor uns enthalten ist, können mit Sicherheit von dem Künstler ausgesagt werden. Die Ursache muss der Wirkung entsprechen, und wenn wir sie ihr genau anpassen, so wird man nie Eigenschaften in ihr finden, die weiter führen oder

einen Schluss auf neue Absichten und Thaten gestatten. Solche Eigenschaften gehen über das hinaus, was die untersuchte Wirkung zu ihrer Erzeugung erfordert.

Räumt man also ein, dass die Götter die Urheber von dem Dasein und der Ordnung der Welt sind, so folgt, dass sie genau das Maass von Macht, Einsicht und Güte besitzen, was in ihrem Werke enthalten ist; aber nichts weiter kann damit bewiesen werden, wenn man nicht die Uebertreibung und Schmeichelei zu Hülfe nehmen will, um die Mängel des Beweises und der Begründung zu ergänzen. So weit, als die Spuren einer Eigenschaft sich jetzt zeigen, so weit kann man auf das Dasein dieser Eigenschaften schliessen. Die Annahme weiterer Eigenschaften ist reine Willkür und noch mehr die Annahme, dass in fernen Räumen und Zeiten noch eine glänzendere Entfaltung dieser Eigenschaften und eine solche Einrichtung der Verwaltung gewesen ist oder sein wird, welche solchen eingebildeten Tugenden mehr entspricht. Es ist niemals zulässig, von der Welt, als Wirkung, zu Jupiter, als Ursache, aufzusteigen, und dann wieder abwärts von dieser Ursache neue Wirkungen abzuleiten, als wenn die vorhandenen Wirkungen nicht ganz dem Werthe jener ruhmvollen Eigenschaften entsprächen, die wir dieser Gottheit zuschreiben. Wenn die Kenntniss der Ursache nur allein aus der Kenntniss der Wirkung entlehnt ist, so müssen sie genau auf einander passen, und das eine kann nie weiter führen und nicht die Grundlage für neue Schlüsse und Folgerungen abgeben.

Ihr bemerkt Erscheinungen in der Natur. Ihr sucht nach einer Ursache oder einem Urheber. Ihr meint ihn gefunden zu haben. Allmählich werdet ihr so verliebt in diesen Sprössling Eures Gehirns, dass Ihr meint, er müsse noch Grösseres und Vollkommneres hervorbringen als den gegenwärtigen Schauplatz dieser Welt, die so voll von Uebel und Unordnung ist. Ihr vergesst, dass dieser höchste Verstand und Güte nur eingebildet sind, oder mindestens ohne vernünftige Grundlage, und dass Ihr nicht berechtigt seid, ihm weitere Eigenschaften zuzutheilen, als die, welche in seinen Werken sich wirklich entfalten und wirksam darstellen. Lasst deshalb, Ihr Philosophen, Eure Götter dem

gegenwärtigen Zustand der Natur entsprechen, und unternehmt nicht, diesen Zustand durch willkürliche Zusätze zu ändern, um ihm die Eigenschaften anzupassen, die Ihr so gern Euern Gottheiten zutheilt.

Wenn Priester und Dichter durch Euer Ansehn, o Athenienser! unterstützt, vom goldenen oder silbernen Zeitalter sprechen, welches dem jetzigen Zustand von Laster und Elend vorhergegangen sei, so höre ich auf sie mit Aufmerksamkeit und Ehrfurcht; wenn aber Philosophen, welche das Ansehn der Person nicht gelten lassen wollen und die Vernunft verehren, dieselbe Sprache führen, so zolle ich ihnen, wie ich einräume, nicht dieselbe gehorsame Unterwürfigkeit und fromme Hochachtung. Ich frage, was sie in diese himmlischen Regionen geführt hat; wer sie in den Rath der Götter zugelassen hat; wer ihnen das Buch des Schicksals geöffnet hat, um so voreilig versichern zu können, dass ihre Gottheiten ein Ziel über das wirklich Wahrgenommene hinaus vollführt haben oder vollführen werden. Wenn sie mir sagen, dass sie mittelst der Stufen oder allmählichen Erhebung der Vernunft und durch Rückschlüsse von den Wirkungen auf Ursachen zu dieser Höhe aufgestiegen sind, so beharre ich dabei, dass sie die Erhebung der Vernunft mit den Flügeln der Phantasie unterstützt haben; sonst hätten sie nicht in dieser Art ihre Folgerungen ändern und von Ursachen zu Wirkungen übergehn können. Sie setzten voraus, dass ein vollkommeneres Werk, als die jetzige Welt, solchen vollkommenen Wesen, wie den Göttern mehr entspreche, und vergassen, dass sie diesen himmlischen Wesen keine Vollkommenheit oder Eigenschaft beilegen dürfen, die nicht in der jetzigen Welt gefunden wird.

Daher kommt all der fruchtlose Eifer, die schädlichen Erscheinungen der Natur zu rechtfertigen und die Ehre der Götter zu retten, während wir doch das Dasein dieser Uebel und Unordnung, von denen die Welt überfliesst, anerkennen müssen. Man sagt uns, dass die widerspenstigen und unhandlichen Eigenschaften des Stoffes, oder die Erhaltung der allgemeinen Gesetze, oder ein Anderes der Art allein die Ursache gewesen sei, welche die Macht und Güte des Jupiter beschränkte und ihn nöthigte, die Menschen und alle lebenden

Geschöpfe so unvollkommen und unglücklich zu schaffen. Es scheint also, dass diese Eigenschaften in der weitesten Ausdehnung im Voraus für zugestanden angenommen worden sind, und ich gebe zu, dass dann solche Annahmen vielleicht als leidliche Entschuldigung übler Zustände zugelassen werden könnten. Aber ich frage wieder: Weshalb soll man diese Eigenschaften als gewiss annehmen und mehr Eigenschaften in die Ursache verlegen, als in der Wirkung hervortreten. Weshalb quält Ihr Euer Gehirn, um den Lauf der Natur unter Voraussetzungen zu rechtfertigen, die meines Wissens nur eingebildet sind, und von denen keine Spur in dem Naturlauf angetroffen wird.

Diese religiöse Hypothese mag deshalb als eine eigenthümliche Weise gelten, um die sichtbaren Erscheinungen der Welt zu rechtfertigen; aber kein Verständiger wird daraus irgend einen besonderen Umstand ableiten und die Erscheinungen im Einzelnen verändern oder vergrössern. Wenn Ihr meint, dass die wahrgenommenen Dinge solche Ursachen beweisen, so mögt Ihr einen Schluss auf das Dasein solcher Ursachen ziehen. In solchen verwickelten und erhabenen Fragen mag Jeder sich in Vermuthungen und Beweisen frei ergehen. Aber hier müsst Ihr anhalten. Wenn Ihr umkehrt und aus Euren gefolgerten Ursachen rückwärts beweiset, dass etwas Anderes in der Natur bestanden habe oder kommen werde, was zur volleren Entfaltung besonderer Eigenschaften diene, so erinnere ich Euch, dass Ihr Euch von der dem Gegenstande zukommenden Beweismethode entfernt habt, und der Ursache an Eigenschaften etwas über das, was die Wirkung zeigt, zugesetzt habt; sonst hättet Ihr niemals in erträglicher und passender Weise der Wirkung etwas hinzufügen können, um sie der Ursache würdiger zu machen.

Wo ist also das Hassenswerthe meiner Lehre, die ich in meinem Hörsaale verkündige oder vielmehr in meinen Gärten erörtere? Findet Ihr in der ganzen Frage etwas, was das Bestehen der Sittlichkeit oder der gesellschaftlichen Ordnung und Ruhe im Geringsten gefährdet?

Ihr sagt, dass ich die Vorsehung und den obersten Leiter der Welt leugne, welcher den Lauf derselben bestimmt, den Lasterhaften mit Schande und Fehlschlägen straft, und den

Tugendhaften mit Ehre und Erfolg seiner Unternehmungen belohnt. Aber ich leugne sicherlich nicht den Lauf der Dinge selbst, welcher der Untersuchung und Prüfung eines Jeden offen liegt. Ich erkenne an, dass in der jetzigen Ordnung der Dinge die Tugend mit einer grössern Seelenruhe verbunden ist als das Laster und eine günstigere Aufnahme von der Welt erhält. Ich weiss sehr wohl, dass nach dem, was man bis jetzt von den Menschen erfahren hat, die Freundschaft der Hauptgenuss des Lebens, und die Mässigkeit die einzige Quelle von Ruhe und Glück ist. Ich schwanke nie zwischen dem tugend- und lasterhaften Leben und weiss, dass für ein gutgeartetes Gemüth aller Vortheil auf der Seite des ersten ist. Und was könnt Ihr mit all Euren Voraussetzungen und Folgerungen mehr sagen? Allerdings sagt Ihr mir, dass diese Einrichtung der Dinge aus Weisheit und Absicht hervorgegangen sei. Aber möge die Quelle sein, welche sie wolle, die Anordnung selbst, von der unser Glück und Elend, und folglich unsere Führung und Verhalten im Leben abhängt, bleibt immer dieselbe. Es steht immer mir wie Euch frei, mein Benehmen nach meiner früheren Erfahrung zu regeln. Und wenn Ihr behauptet, dass bei Annahme der göttlichen Vorsehung und einer höchsten vertheilenden Gerechtigkeit im Weltall ich über den gewöhnlichen Lauf der Dinge noch einen besonderen Lohn für das Gute und Strafe für das Böse erwarten müsse, so finde ich hier dieselbe Täuschung, die ich oben aufgedeckt habe. Ihr bleibt bei der Einbildung, dass, wenn ich jene göttliche Existenz, für welche Ihr so ernstlich streitet, zugebe, Ihr dann getrost Folgerungen ziehen und der wahrgenommenen Ordnung der Natur vermittelst der Euren Göttern zugeschriebenen Eigenschaften etwas zusetzen könnt. Ihr vergesst, dass alle Eure Beweise nur von Wirkungen auf Ursachen gehn, und dass deshalb jede Rück-Folgerung von den Ursachen auf die Wirkung nothwendig eine grosse Täuschung enthalten muss, weil Ihr nur das von der Ursache wissen könnt, was Ihr vorher in der Wirkung nicht vermuthet, sondern deutlich wahrgenommen habt.

Was soll ein Philosoph von den eiteln Schwätzern denken, welche nicht den gegenwärtigen Schauplatz der Dinge

zu ihrem alleinigen Gegenstand der Betrachtung nehmen, sondern den Lauf der Natur so ganz verkehren, dass ihnen dieses Leben nur als ein Durchgang zu etwas Weiterem gilt; als ein Portal, was zu einem grösseren und ganz verschiedenem Bauwerk führt; als ein Prolog, welcher das Stück nur einführen und es nur anziehend und passend machen soll. Woher glaubt Ihr, dass solche Philosophen ihre Begriffe über die Götter entnehmen? Gewiss von ihrer eigenen Einbildung und Phantasie. Denn wenn sie sie von den gegenwärtigen Erscheinungen ableiteten, so kämen sie nicht weiter, sondern müssten sie diesen genau anpassen. Dass die Gottheit möglicherweise Eigenschaften besitze, deren Aeusserungen wir niemals wahrgenommen haben; dass sie in ihrem Handeln von Grundsätzen geleitet werde, deren Geltendmachung wir nicht entdecken können; alles dies kann man getrost einräumen. Aber es ist eben nur Möglichkeit und Voraussetzung. Wir haben niemals einen Grund, auf eine Eigenschaft oder auf einen Grundsatz in dem Handeln der Gottheit zu schliessen, deren Aeusserung und dessen genügende Verwirklichung wir nicht erkennen.

Giebt es in der Welt ein Zeichen für eine vertheilende Gerechtigkeit? Wenn Ihr mit Ja antwortet, so schliesse ich, dass die Gerechtigkeit, wie sie hier sich äussert, auch sich genügt; wenn Ihr Nein sagt, so schliesse ich, dass Ihr dann keinen Grund habt, die Gerechtigkeit in unserm Sinne den Göttern zuzuschreiben. Wollt Ihr Euch in der Mitte zwischen Ja und Nein halten und sagen, dass die Gerechtigkeit der Götter sich jetzt zwar zum Theil, aber nicht in ihrem vollen Umfang äussere, so antworte ich, dass Ihr kein Recht habt, ihr eine andere Ausdehnung zu geben, als in der Ihr seht, dass sie selbst jetzt sich geltend macht.

So bringe ich, o Athener! den Streit mit meinen Gegnern zu einem schnellen Ende. Der Lauf der Natur liegt offen vor meinen Augen wie vor den ihrigen. Die wahrgenommemene Folge der Begebenheiten ist der grosse Maassstab, nach dem wir Alle unser Benehmen einrichten. Nichts weiter kann in das Feld oder in die Berathung geführt werden. Von nichts Anderem darf man im Hörsale und im Zimmer hören. Unser beschränkter Verstand kann diese Grenze nicht

durchbrechen, die für unsere verwöhnte Phantasie zu enge ist. Wenn wir aus dem Lauf der Natur den Beweis entnehmen und eine besondere verständige Ursache folgern, welche die Ordnung in der Welt gründete und forterhält, so stellen wir ein Prinzip auf, was sowohl ungewiss als nutzlos ist; ungewiss, weil es ganz jenseit menschlicher Erfahrung liegt; nutzlos, weil unsere Kenntniss dieser Ursache lediglich von dem Naturlauf abgeleitet ist, und wir daher nach den Regeln der gesunden Vernunft nicht rückwärts von der Ursache neue Folgerungen ableiten und neue Grundsätze für ihr Benehmen und Führung dadurch gewinnen können, dass zu dem gewöhnlichen und wahrgenommenen Lauf der Natur Etwas hinzugesetzt wird.

Ich sehe (sagte ich, wie er seine Rede geendet hatte), dass Sie das Kunststück der alten Demagogen benutzen. Da es Ihnen beliebte, mich zum Volke zu machen; so suchen Sie meine Gunst dadurch zu gewinnen, dass Sie Grundsätze vertheidigen, welchen ich mich, wie Sie wissen, immer gern angeschlossen habe. Aber wenn ich Ihnen gestatte, die Erfahrung (wie ich denke, dass Sie gethan) zum alleinigen Maassstab unseres Urtheiles über diese und alle andern Thatfragen zu machen, so möchte es doch gerade mittelst der Erfahrung, auf die Sie sich berufen, möglich sein, die Beweisführung zu widerlegen, welche Sie dem Epikur in den Mund legen. Wenn Sie z. B. ein halb fertiges Bauwerk mit Haufen von Ziegeln, Steinen und Mörteln und allem Maurerhandwerkzeug sehen, können Sie da nicht aus der Wirkung entnehmen, dass es ein Werk der Absicht und Ueberlegung ist? Und können Sie dann nicht rückwärts von dieser erschlossenen Ursache neue Zusätze für die Wirkung ableiten und schliessen, dass das Gebäude bald beendet sein und alle die weiteren Verbesserungen erhalten werde, welche die Kunstfertigkeit ihm ertheilen kann? Wenn Sie am Meeresufer die Spur eines Fusstapfens sehen, würden Sie nicht schliessen, dass ein Mensch diesen Weg gegangen sei, und dass er auch die Spuren von seinem andern Fusse zurückgelassen habe, obgleich sie durch das Spülen des Sandes oder das Ueberströmen des Wassers verlöscht worden sind? Weshalb wollen Sie also nicht dieselbe Beweisführung für

die Ordnung der Natur zulassen? Weshalb wollen Sie nicht die Welt und das jetzige Leben nur als ein unvollendetes Bauwerk betrachten, von dem man auf einen höhern Verstand schliesst, und weshalb wollen Sie nicht den Rückschluss von diesem höhern Verstande, der nichts unvollkommen lassen kann, auf eine vollkommenere Absicht oder Plan ziehen, der seine Erfüllung in einer entferntern Zeit und Ort erhalten wird? Sind dies nicht Beweisführungen, die einander ganz gleich sind? Aus welchem Grunde kann man deshalb die eine annehmen und die andere verwerfen?

Der ungeheure Unterschied in dem Gegenstand, erwiderte er, ist ein genügender Grund für diesen Unterschied in meinen Folgerungen. Bei menschlichen Werken und Einrichtungen ist es gestattet von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen, und rückwärts aus dieser neue Folgerungen in Betreff der Wirkung zu ziehen und die Veränderungen zu prüfen, die sie vielleicht erlitten hat oder noch erleiden wird. Denn was ist hier die Grundlage dieser Folgerungen? einfach die, dass der Mensch ein Wesen ist, das wir aus Erfahrung kennen, mit dessen Beweggründen und Absichten wir vertraut sind, und dessen Pläne und Neigungen eine gewisse Verbindung und Zusammenhang mit den Gesetzen haben, welche die Natur für die Leitung eines solchen Geschöpfes festgesetzt hat. Findet man also, dass ein Werk von der Geschicklichkeit und Thätigkeit eines Menschen herrührt, so kann man eine Menge Folgerungen über das daraus ziehen, was man von ihm zu erwarten hat, weil die Natur dieses Wesens bereits von anderwärts her bekannt ist, und alle diese Folgerungen sich auf Erfahrung und Beobachtung stützen. Kennte man aber den Menschen nur aus dem einzigen Werke, welches man vor sich hat, so wäre es unmöglich, in dieser Weise zu schliessen. Da alle Kenntniss der Eigenschaften, die man ihm zutheilt, in diesem Falle nur aus diesem Werke abgeleitet würde, so könnten sie unmöglich zu etwas Neuem führen und zur Grundlage neuer Folgerungen dienen. Die Fussspur im Sande kann für sich allein nur beweisen, dass ein ihr entsprechender Körper dagewesen ist, der sie hervorgebracht hat; aber die Spur eines Menschenfusses beweist ausserdem nach unserer

sonstigen Erfahrung, dass wahrscheinlich ein zweiter Fuss dagewesen ist, welcher auch eine Spur hinterlassen hat, die nur die Zeit oder andere Umstände verlöscht haben. Hier steigen wir allerdings von der Wirkung zur Ursache und schliessen wieder rückwärts von der Ursache auf Aenderungen in der Wirkung. Aber dieses ist keine Fortsetzung derselben einfachen Schlusskette. Wir fassen in diesem Falle eine Menge Erfahrungen und Beobachtungen rücksichtlich der gewöhnlichen Gestalt und Glieder dieser Art von Geschöpfen zusammen, ohne welches dieses Beweisverfahren als trügerisch und spitzfindig gelten müsste.

Der Fall ist bei unsern Folgerungen aus Werken der Natur nicht derselbe. Wir kennen die Gottheit nur aus ihren Werken; sie ist in der Welt nur einmal da und kann nicht unter eine Art oder Gattung begriffen werden, aus deren wahrgenommenen Eigenschaften und Bestimmungen man mittelst der Aehnlichkeit auf eine Eigenschaft oder Bestimmung in jener schliessen könnte. Da das Weltall Weisheit und Güte zeigt, so folgern wir Weisheit und Güte. Da es ein bestimmtes Maass dieser Vorzüge zeigt, so folgern wir ein solches Maass derselben, was genau den erprobten Wirkungen entspricht. Aber weitere Eigenschaften oder ein grösseres Maass derselben ist man nach den Regeln des richtigen Schliessens zu folgern oder anzunehmen nicht berechtigt. Sind aber solche Annahmen nicht gestattet, so können wir mit der Ursache nicht weiter kommen und keine andere Zustände in der Ursache folgern als die unmittelbar wahrgenommenen. Grössere, von diesem Wesen hervorgebrachte Güter müssen einen höhern Grad von seiner Güte beweisen, eine unparteiischere Austheilung von Lohn und Strafe muss aus einer grössern Berücksichtigung der Gerechtigkeit und Billigkeit hervorgehn. Jeder blos willkürlich angenommene Zusatz zu den Werken der Natur giebt zwar einen Zusatz zu den Eigenschaften des Urhebers der Natur; da er aber durch keinen Grund oder Beweis unterstützt ist, so kann er nur als leere Vermuthung und Voraussetzung gelten. (M)

Anm. M. Im Allgemeinen muss es, meiner Ansicht nach, als Regel gelten, dass, wenn eine Ursache nur aus besonderen Wir-

Die grosse Quelle des Irrthums und der schrankenlosen Freiheit von Vermuthungen, der wir in solchem Falle nachgeben, ist, dass wir stillschweigend uns an die Stelle des höchsten Wesens setzen und folgern, dass es überall sich ebenso benehmen werde, wie wir selbst es in solcher Lage für rathsam und vernünftig halten würden. Aber schon der gewöhnliche Lauf der Natur belehrt uns, dass beinahe jedes Ding durch Kräfte und Regeln bestimmt wird, die von den unsrigen sehr abweichen, und ausserdem widerspricht es allen Regeln der Analogie, aus den Absichten und Plänen eines Menschen auf die eines so verschiedenen und so viel höheren Wesens zu schliessen. In der menschlichen Natur besteht ein bekannter Zusammenhang der Absichten und Neigungen, so dass, wenn man aus einem Umstand die Neigung des Menschen entnommen hat, es vernünftig ist, nach der Erfahrung weiter zu schliessen und eine lange Reihe von Folgerungen über sein vergangenes und künftiges Benehmen zu ziehen. Aber diese Schlussweise gilt nicht bei einem so entfernten und unbegreiflichen Wesen, welches den andern im Weltall weniger ähnelt, als die Sonne einer Wachskerze, und welches sich nur durch einige schwache Spuren und Züge erkennbar macht, über die hinaus wir ihm keine Eigenschaft oder Vollkommenheit beilegen können.

kungen erkannt wird, dann keine neue Wirkungen aus der Ursache abgeleitet werden dürfen; weil die Eigenschaften, die zur Hervorbringung dieser Wirkungen neben jenen nöthig sind, entweder verschieden oder bedeutender oder von ausgedehnterer Wirksamkeit sein müssten als die, welche einfach die Wirkungen hervorgebracht haben, aus denen allein die Ursache abgeleitet worden ist. Man hat deshalb kein Recht, solche Eigenschaften vorauszusetzen. Diese Schwierigkeit wird auch dadurch nicht beseitigt, dass die neuen Wirkungen als eine Fortsetzung der Wirksamkeit dargestellt werden, die man schon aus den ersten Wirkungen kenne. Denn selbst wenn man dies zugiebt (obgleich es selten angenommen werden kann), so bleibt doch die Aeusserung einer gleichen Wirksamkeit (denn genau dieselbe kann es unmöglich sein) in einer andern Zeit oder Raumstelle eine willkürliche Annahme, und die Wirkungen, aus denen die Kenntniss der Ursache ursprünglich abgeleitet worden ist, enthalten keine Spur davon. Die geschlossene Ursache muss genau der bekannten Wirkung entsprechen; deshalb kann sie keine Eigenschaften haben, aus der man neue oder andere Wirkungen folgern könnte.

Was wir für eine höhere Vollkommenheit halten, kann in Wahrheit ein Mangel sein, und selbst wenn es eine Vollkommenheit wäre, so kann man sie doch dem höchsten Wesen nicht zutheilen, wenn ihre volle Aeusserung in seinem Werke nicht wahrzunehmen ist; dies würde mehr nach Schmeichelei und Lobhudelei schmecken, als nach einem richtigen Schliessen und nach gesunder Philosophie. Alle Philosophie der Welt und alle Religion, die ja nur eine Art der Philosophie ist, kann uns nicht über den gewöhnlichen Lauf der Erfahrung hinaus heben oder uns einen Maassstab für unser Benehmen und Betragen geben, der von dem aus der Betrachtung des gewöhnlichen Lebens entnommenen abweicht. Aus der religiösen Hypothese kann keine neue Thatsache gefolgert, kein Ereigniss vorher gesehen und vorher verkündet, keine Strafe oder Belohnung gefürchtet oder gehofft werden über das hinaus, was Erfahrung und Beobachtung ergeben. Meine Vertheidigung des Epikur bleibt deshalb fest und genügend; die politischen Interessen der Gesellschaft haben keinen Zusammenhang mit den philosophischen Erörterungen über Metaphysik und Religion.

Einen Umstand, erwiderte ich, scheinen Sie doch übersehen zu haben. Ich gebe Ihre Vordersätze zu; aber ich leugne den Schluss. Sie folgern, dass religiöse Lehren und Erörterungen keinen Einfluss auf das Leben haben können, weil sie keinen haben sollen, und erwägen nicht, dass die Menschen nicht so, wie Sie, schliessen, sondern Vieles aus dem Glauben an ein göttliches Wesen ableiten, und dass sie annehmen, es werde dieses Strafen über das Laster verhängen und den Lohn der Tugend ertheilen, über das hinaus, was der gewöhnliche Lauf der Natur ergiebt. Es ist gleich, ob diese Folgerung richtig ist oder nicht; der Einfluss auf ihr Leben und Benehmen bleibt derselbe, und wer es unternimmt, sie von diesen Vorurtheilen zu befreien, ist meines Erachtens wohl ein guter Logiker, aber kein guter Bürger und Politiker, denn er befreit die Menschen von einem Zügel ihrer Leidenschaften und erleichtert, ja ermuthigt in gewisser Hinsicht zur Verletzung der bürgerlichen Gesetze.

Nach Allem trete ich Ihnen also in Ihrem allgemeinen Ausspruche zu Gunsten der Freiheit wohl bei; aber aus anderen Vordersätzen, als die Sie dazu benutzen. Ich meine, der Staat muss jede philosophische Lehre zulassen, und es giebt kein Beispiel, dass eine Regierung durch solche Nachsicht in ihren politischen Interessen gelitten hätte. Unter den Philosophen herrscht keine Begeisterung; ihre Lehren sind nicht verlockend für das Volk, und man kann ihre Erörterungen nicht ohne Nachtheil für die Wissenschaften und selbst für den Staat beschränken; denn man ebnet damit den Weg für Verfolgung und Unterdrückung auch in solchen Dingen, bei denen die Menschheit mehr betheiligt und tiefer interessirt ist.

Indess treffe ich hier (fuhr ich fort) bei Ihrem Hauptsatze auf eine Schwierigkeit, die ich nur berühre, ohne darauf besondern Werth zu legen, damit wir nicht in zu feine und zarte Erörterungen gerathen. Kurz, ich muss bezweifeln, ob es überhaupt möglich ist, eine Ursache aus ihrer Wirkung zu erkennen (wie Sie immer angenommen haben); oder dass etwas von so eigenthümlicher und besonderer Beschaffenheit sei, dass es keine Vergleichung oder Analogie mit anderen Ursachen oder Dingen gestattete, welche in der Erfahrung je vorgekommen sind. Nur wenn zwei Arten von Dingen immer verbunden angetroffen werden, kann man von dem Einen auf das Andere schliessen. Ist aber eine Wirkung ganz eigenthümlich und unter keine bekannte Art zu befassen, so lässt sich überhaupt keine Vermuthung oder Folgerung in Betreff ihrer Ursache aufstellen. Wenn Erfahrung, Beobachtung und Analogie in Wahrheit die einzigen Führer sind, denen man in Erkenntniss der Natur sich anvertrauen kann, so muss eine bestimmte Wirkung und Ursache anderen bekannten Wirkungen und Ursachen gleichen, die in vielen Fällen verbunden angetroffen worden sind.

Ich überlasse es Ihrem eigenen Nachdenken, den Folgen dieses Grundsatzes nachzugehen. Ich sollte meinen, dass, wenn die Gegner des Epikur annehmen, das Weltall, als eine ganz besondere und unvergleichliche Wirkung, beweise das Dasein der Gottheit, als eine nicht weniger eigenthümliche und unvergleichliche Ursache, Ihre Bedenken gegen

solche Folgerungen sicher alle Berücksichtigung verdienen. Es besteht allerdings eine Schwierigkeit für den Rückschluss von der Ursache zur Wirkung und für eine Veränderung oder Vermehrung der letztern vermittelst Folgerungen aus Vorstellungen über die erstere.[17]

Abtheilung XII.

Ueber die Akademische oder Skeptische Philosophie.

Keine Frage ist philosophisch mehr und häufiger erörtert worden als die über die Beweise für das Dasein Gottes und die Widerlegung der Irrthümer der Atheisten. Dennoch streiten die frommen Philosophen noch immer, ob ein Mensch so verblendet sein und durch tieferes Denken zum Atheisten werden könne. Wie soll man diese Widersprüche aussöhnen? Die fahrenden Ritter, welche umherzogen, um die Welt von Drachen und Riesen zu reinigen, bezweifelten wenigstens nie das Dasein solcher Ungeheuer.

Die Skepsis ist noch ein anderer Feind der Religion, welcher natürlich den Unwillen aller geistlichen und ernsten Philosophen erregt, obgleich sicherlich noch Niemand einen so verrückten Menschen getroffen oder mit Jemand verkehrt hat, der gar keine Meinung und gar keinen Grundsatz über irgend etwas festgehalten hätte, sei es im Handeln, sei es im Unsersuchen. Dies veranlasst natürlich die Frage: Was versteht man unter einem Skeptiker? Und wie weit kann dieses philosophische Princip des Zweifels und der Ungewissheit getrieben werden?

Es giebt eine Art von Skeptizismus, welcher jedem Studium und jeder Philosophie vorausgeht; Descartes und Andere haben ihn als ein oberstes Schutzmittel gegen Irrthum und übereiltes Urtheilen empfohlen. Descartes fordert allgemeinen Zweifel nicht blos an unseren früheren

Meinungen und Grundsätzen, sondern selbst an unserm Vermögen; wir müssen uns, nach seiner Meinung, von deren Wahrhaftigkeit vielmehr durch eine Reihe von Gründen vergewissern, welche von einem obersten Prinzip, ausgehn, das nicht mehr falsch und irreführend sein kann. Aber es giebt weder ein solches ursprüngliches Prinzip, was den Vorrang über andere, ebenso selbstverständliche und überzeugende hätte, noch könnten wir, wenn es bestände, einen Schritt mit ihm thun, ohne die Vermögen zu gebrauchen, denen man doch nicht vertrauen mag. Die Cartesianischen Zweifel wären daher, wenn sie überhaupt einen Menschen möglich wären (was offenbar nicht der Fall ist) ganz unheilbar, und keine Ausführung könnte dann je über irgend Etwas Gewissheit und Ueberzeugung verschaffen.

Aber ein solches Zweifeln in mässiger Weise kann allerdings in einem verständigen Sinne vorgenommen werden, und ist dann eine nothwendige Vorhereitung zu dem Studium der Philosophie. Es erhält die Unparteilichkeit des Uriheils und befreit den Geist von den Vorurtheilen, die er durch Erziehung und vorschnelles Absprechen eingesogen hat. Mit klaren und selbstverständlichen Grundsätzen zu beginnen, mit vorsichtigen und ängstlichen Schritten vorzugehen, die Schlüsse wiederholt zu prüfen und alle ihre Folgen sorgfältig zu überdenken; solche Mittel gestatten allerdings nur einen langsamen und allmählichen Fortschritt in unserem Systeme; aber sie sind der einzige Weg, auf dem man hoffen kann, die Wahrheit zu gewinnen und eine angemessene Festigkeit und Gewissheit in unsern Ansichten zu erreichen.

Es giebt eine Art von Skeptizismus, welcher der Wissenschaft und Untersuchung nachfolgt, wenn man entweder das Unbedingt-Trügerische der geistigen Fähigkeiten entdeckt zu haben meint, oder ihre Unfähigkeit irgend eine feste Bestimmung in all jenen interessanten Fragen der Spekulation zu erreichen, für die man sie zu benutzen pflegt. Selbst unsere Sinne sind durch eine Gattung von Philosophen in den Streit gezogen worden, und die Regeln des gewöhnlichen Lebens sind ebenso angezweifelt worden, wie die tiefsten Prinzipien und Folgerungen der Mataphysik und Theologie. Da diese paradoxen Sätze (im Fall man

sie Sätze nennen will) bei einzelnen Philosophen angetroffen werden, und Andere sie zu widerlegen versucht haben, so lässt dies nach den Gründen fragen, auf die sich beide stützen.

Ich brauche mich hier nicht bei den allbekannten Gründen aufzuhalten, welche von den Skeptikern aller Zeiten gegen das Zeugniss der Sinne vorgebracht worden sind; sie sind aus der Unvollkommenheit und den bei vielen Gelegenheiten vorkommenden Täuschungen der Organe hergenommen; z. B. von dem gebrochenen Ruder unter dem Wasser; von dem verschiedenen Aussehen der Gegenstände nach ihrer verschiedenen Entfernung; von den Doppelbildern bei dem Druck des Auges und von vielen andern Erscheinungen ähnlicher Art. Diese skeptischen Gemeinplätze beweisen nur, dass man sich auf die Sinne allein nicht verlassen kann, sondern dass ihr Zeugniss durch die Vernunft und durch Betrachtungen berichtigt werden muss, welche sich aus der Natur des Mediums, aus der Entfernung des Gegenstandes und aus dem Zustande des Organs ableiten; nur dann können sie in ihrem Gebiete als sichere Kennzeichen des Wahren und Falschen gelten. Es giebt indess noch tiefere Bedenken gegen die Sinne, die sich nicht so leicht beseitigen lassen.

Offenbar werden die Menschen durch einen natürlichen Instinkt oder eine Voreingenommenheit getrieben, ihren Sinnen zu glauben. Ohne alle Beweise, und selbst vor dem Gebrauche der Vernunft nehmen wir schon eine Welt ausser uns an, welche nicht von unserer Wahrnehmung abhängt, sondern bleiben würde, wenn auch wir und jedes sinnliche Wesen entfernt oder vernichtet würden. Selbst die Thiere werden von der gleichen Meinung geleitet und zeigen in all ihrem Vorstellen, Wollen und Thun diesen Glauben an äussere Gegenstände.

Es ist also offenbar, dass die Menschen im Dienste dieses blinden und mächtigen Natur-Instinkts die ihnen durch die Sinne zugeführten Bilder immer auf äussere Gegenstände beziehen und keinen Zweifel hegen, dass das Eine nur die Vorstellung des Andern sei. Von diesem Tische, dessen Weise wir sehen, und dessen Härte wir fühlen, glauben wir, dass er unabhängig von unserer Wahrnehmung existirt,

und dass er etwas ausserhalb der Seele ist, welche ihn wahrnimmt. Unsere Gegenwart giebt ihm nicht das Dasein, und unsere Abwesenheit vernichtet ihn nicht; er bewahrt sein Dasein gleichförmig und ganz unabhängig von der Stellung verständiger Wesen, welche ihn wahrnehmen oder ihn betrachten.

Aber diese allgemeine und ursprüngliche Ueberzeugung aller Menschen wird durch eine oberflächliche Philosophie leicht zerstört, die uns lehrt dass der Seele nur ein Bild oder eine Vorstellung gegenwärtig sein könne, und dass die Sinne nur Kanäle seien, welche diese Bilder einführen, ohne einen unmittelbaren Verkehr zwischen der Seele und dem Gegenstande zu haben. Der Tisch, den wir sehen, scheint mit unserer Entfernung kleiner zu werden; aber der wirkliche Tisch, welcher unabhängig von uns besteht, erleidet keine Aenderung; es war deshalb nur sein Bild, was der Seele gegenwartig war. Dies sind die offenbaren Annahmen der Vernunft, und kein Denkender hat je bezweifelt, dass die Gegenstände, welche wir betrachten, wenn wir sagen: dies Haus und dieser Baum, nur Vorstellungen der Seele sind und fluthende Bilder oder Darstellungen von Gegenständen, welche gleichförmig und selbstständig bleiben.

Insoweit sind wir durch die Vernunft gezwungen, dem ursprünglichen Natur-Instinkt zu widersprechen, oder ihn zu verlassen und ein neues System in Bezug auf das Zeugniss unserer Sinne anzunehmen. Hier geräth aber die Philosophie in grosse Verlegenheit, sobald sie dieses neue System rechtfertigen und die Einwürfe und den Spott der Skeptiker widerlegen will. Sie kann nicht mehr auf den untrüglichen und unwiderstehlichen Natur-Instinkt zurückgehn, denn dieser führt uns zu einem ganz andern System, was als unzuverlässig, ja als irrthümlich anerkannt ist, und die Rechtfertigung des angeblichen philosophischen Systems durch eine Reihe von klaren und überzeugenden Gründen, nicht nur Schein einer solchen Begründung, übersteigt alle menschliche Fähigkeit und Kraft.

Mit welchem Grunde kenn bewiesen werden, dass die Vorstellungen der Seele die Wirkungen äusserer Gegenstände seien, die zwar ganz verschieden von ihnen, doch ihnen

gleichen (wenn dies möglich ist), und dass sie weder aus der Wirksamkeit der Seele selbst, noch aus der Zuführung eines unsichtbaren und unbekannten Geistes, oder aus irgend einer andern uns noch nicht bekannten Ursache entspringen. Bekanntlich entstehn thatsächlich viele dieser Vorstellungen nicht von äusseren Gegenständen, wie dies im Traume, in der Raserei und andern krankhaften Zuständen der Fall ist. Nichts ist unerklärlicher als die Art, in welcher ein Körper auf die Seele wirken soll, um ein Bild von sich einer Substanz von so verschiedener, ja entgegengesetzter Natur zuzuführen.

Es ist eine Thatfrage, ob die Wahrnehmungen der Sinne durch äussere ihnen gleichende Gegenstände hervorgebracht werden. Wie will man diese Frage entscheiden? Offenbar durch Erfahrung, wie bei allen andern Fragen dieser Art. Aber hier schweigt die Erfahrung, und muss es. Die Seele hat immer nur die Vorstellung gegenwärtig und kann nie deren Verknüpfnng mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen. Die Annahme einer solchen Verknüpfung hat deshalb keinen Vernunftgrund für sich. Die Zuflucht zur Wahrhaftigkeit eines höchsten Wesens, um daraus die Wahrhaftigkeit unserer Sinne zu beweisen, ist ein überraschender Irrweg. Wenn jenes Wesens Wahrhaftigkeit hier überhaupt betheiligt wäre, so müssten unsere Sinne ganz untrüglich sein, weil es ja auch nicht einmal betrügen darf. Ich will nicht einmal erwähnen, dass, wenn die äussere Welt einmal in Frage steht, wir schwerlich Gründe finden werden, um das Dasein eines solchen Wesens oder einer seiner Eigenschaften zu beweisen.

Dies ist daher ein Gebiet, in welchem die gründlicheren und tiefer blickenden Skeptiker immer triumphiren werden, wenn sie einen allgemeinen Zweifel über alle Gegenstände des menschlichen Wissens und Forschens erheben. Wollt ihr dem Instinkt und dem Naturtrieb folgen, werden sie sagen, und der Wahrhaftigkeit der Sinne zustimmen? Aber diese führen euch zu dem Glauben, dass die blosse Vorstellung oder das empfundene Bild der äussere Gegenstand sei. Verleugnet ihr diesen Grundsatz, um die vernünftigere Meinung anzunehmen, dass die Empfindungen nur die Vorstellungen

von irgend etwas Aeusserlichem seien? Dann verlasst ihr euren Naturtrieb und die unmittelbare Empfindung und könnt doch Eure Vernunft nicht befriedigen, welche niemals einen überzeugenden Grund aus der Erfahrung dafür entnehmen kann, dass die Empfindungen mit äusseren Gegenständen verknüpft seien.

Es giebt noch eine andere ähnliche skeptische Wendung die sich aus der tiefsten Forschung ableitet, und die unsere Aufmerksamkeit verdiente, wenn es nöthig wäre, so tief zu tauchen, um Gründe und Beweise zu entdecken, die doch für einen ernsten Zweck von so geringem Nutzen sind. Alle neuen Forscher erkennen einstimmig an, dass die sinnlichen Eigenschaften der Gegenstände, wie Härte, Weichheit, Hitze, Kälte, Weisse, Schwärze u. s. w. nur von mittelbarer Natur sind, nicht in den Dingen selbst bestehen, sondern blos als Vorstellungen in der Seele, ohne dass ein äusseres Urbild oder Muster ihnen entspricht. Wenn dies für diese Eigenschaften anerkannt wird, so muss es auch von den angeblichen ursprünglichen Eigenschaften der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit gelten, und letztere haben nicht mehr Recht auf diesen Namen als die ersteren. Die Vorstellung der Ausdehnung wird nur durch Sehen und Fühlen erworben, und wenn alle von den Sinnen wahrgenommenen Eigenschaften nur in der Seele und nicht in dem Gegenstande sind, so gilt derselbe Schluss auch für den Begriff der Ausdehnung, welcher ganz von den Wahrnehmungen oder Vorstellungen der mittelbaren Eigenschaften abhängig ist.

Nichts kann uns vor diesem Schlusse schützen, als die Behauptung, dass die Vorstellungen dieser Ureigenschaften durch reines Denken gewonnen werden; eine Meinung, welche indess bei genauerer Untersuchung als unverständlich, ja widersinnig sich ausweist. Eine Ausdehnung, welche weder sichtbar noch fühlbar ist, kann nicht gedacht werden, und eine fühlbare oder sichtbare Ausdehnung, welche weder weich noch hart, weder weiss noch schwarz ist, geht ebenso über die menschlichen Begriffe. Ein Mensch soll versuchen, sich ein Dreieck überhaupt vorzustellen, welches weder gleichseitig noch ungleichseitig, weder in der Länge, noch in dem Verhältniss der Seiten bestimmt ist, und er wird

bald die Widersinnigkeit der scholastischen Begriffe von reinem Denken und allgemeinen Vorstellungen bemerken. (N)

Also beruht der erste philosophische Einwand gegen das Zeugniss der Sinne oder gegen die Annahme äusserer Gegenstände darauf, dass eine solche Meinung, wenn sie auf den Natur-Instinkt gestützt wird, der Vernunft widerspricht; und wenn sie auf Vernunft gegründet wird, dem Natur-Instinkt zuwider ist, und dabei keinen genügenden Beweisgrund mit sich führt, um einen unparteiischen Forscher zu überführen. Der zweite Einwand geht weiter und zeigt, dass diese Meinung sogar der Vernunft widerspricht, wenigstens wenn es als Venunftsatz gilt, dass alle sinnlichen Eigenschaften nur in der Seele und nicht in dem Gegenstande seien. Nimmt man aber dem Gegenstande alle seine fassbaren Eigenschaften überhaupt, sowohl die ursprünglichen wie die vermittelten, so ist er gewissermassen vernichtet, und es bleibt nur ein gewisses unbekanntes und unsagbares Etwas als Ursache unserer Wahrnehmungen, ein Begriff, der so mangelhaft ist, dass kein Skeptiker ihn des Streites werth halten wird.[18]

Abschnitt II.

Es scheint ein übermüthiges Unternehmen, wenn die Skeptiker die Vernunft durch Gründe und Beweise widerlegen wollen, und doch ist dies das grosse Ziel ihrer Unter-

---

Anm. N. Dieser Beweisgrund ist von Dr. Berkeley aufgestellt. Die Schriften dieses geistreichen Mannes geben von allen alten und modernen Philosophen die beste Anleitung zum Skeptizismus, selbst Bayle nicht ausgenommen. Er erklärt indess auf dem Titelblatt (und sicherlich aufrichtig), dass er sein Werk sowohl gegen die Skeptiker wie gegen die Atheisten und Freidenker gerichtet habe.

Seine Gründe sind vielleicht anders gemeint; allein sie führen in Wahrheit nur zu dem Skeptizismus, wie daraus erhellt, dass sie keine Antwort gestatten und keine Ueberzeugung hervorbringen. Ihre einzige Wirkung ist jenes plötzliche Erstaunen, jene Unentschlossenheit und Verwirrung, welche das Ergebniss des Skeptizismus sind.

suchungen und Kämpfe. Sie suchen Einwürfe sowohl gegen die reinen Vernunft-Beweise, wie gegen die, welche die Thatsachen und das Dasein betreffen.

Der Haupteinwand gegen alle aus dem blossen Denken entnommenen Beweise wird von der Vorstellung des Raumes und der Zeit entlehnt. Beides sind Vorstellungen, welche im gewöhnlichen Leben und bei sorgloser Auffassung völlig klar und verständlich erscheinen; aber bei einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung, deren Hauptgegenstand sie sind, führen sie zu durchaus verkehrten und widersprechenden Folgerungen. Es giebt keinen priesterlichen Glaubenssatz, der zur Zähmung und Unterjochung der widerspenstigen Vernunft erfunden worden, und der den unbefangenen Sinn mehr als die Lehre von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes mit seinen Folgen verwirrt, so pomphaft sie auch von den Mathematikern und Metaphysikern mit Triumph und Jubel entwickelt werden. Eine wirkliche Grösse, die unendlich kleiner ist als jede bestimmte Grösse, und die unendlich kleinere Grössen als sie selbst in sich enthält, und so fort ohne Ende, das ist ein so dreistes und wunderbares Werk, dass jeder Beweis für seine Unterstützung zu schwach bleibt; denn es verletzt die klarsten und natürlichsten Grundsätze der menschlichen Vernunft. (O) Was aber die Sache noch mehr verwickelt, ist, dass dieser anscheinend widersinnige Satz auf eine Reihe der natürlichsten und klarsten Beweisgründe gestützt werden kann, und dass man die Vordersätze nicht zugeben kann, ohne auch die Folgerung anerkennen zu müssen. Nichts kann überzeugender und genügender sein als die Beweise für alle Lehrsätze über Kreise und Dreiecke. Erkennt man aber diese an, so kann man nicht bestreiten, dass der Winkel zwischen der Kreislinie und ihrer Tangente unendlich kleiner ist, als jeder geradlinige Winkel; dass ferner bei einer Vergrösserung des Durchmessers des Kreises ins Unendliche, dieser Berührungswinkel immer kleiner wird, und zwar ohne Ende, und dass der Berührungswinkel zwischen andern krummen Linien und ihren Tangenten noch unendlich kleiner sein kann, als der zwischen der Kreislinie und ihrer Tangente, und so immer fort ohne Ende. Der Beweis dieses Satzes erscheint ebenso unerschütterlich als der, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind, obgleich der letztere Satz natürlich und leicht ist, und jener voll Widerspruch und Verkehrtheit. Die Vernunft scheint hier in eine Art von Staunen und Beklemmung versetzt zu sein; auch ohne die Angriffe des Skeptikers kann sie sich selbst und dem Boden, auf dem sie wandelt, nicht mehr vertrauen. Sie sucht ein helles Licht, was bestimmte Stellen erleuchtet, aber dieses Licht grenzt an die tiefste Dunkelheit; zwischen beiden steht sie selbst so verblendet und verwirrt, dass sie kaum noch über irgend Eswas sich gewiss und mit Ueberzeugung auszusprechen vermag.

Anm. O. Man mag über die mathematischen Punkte streiten, wie man will, so bleiben sie doch physische Punkte, d. h. Raumtheile, welche weder in der Wahrnehmung noch Vorstellung noch weiter getheilt oder verkleinert werden können. Diese dem Vorstellen oder der Wahrnehmung gegenwärtigen Bilder sind untheilbar, und die Mathematiker müssen sie deshalb als unendlich kleiner gelten lassen, als irgend einen wirklichen Raumtheil. Dennoch erscheint dem Verstand nichts gewisser, als dass eine unendliche Zahl von ihnen einen unendlich grossen Raum bildet. Um wie viel mehr muss dies von der unendlichen Menge jener unendlich kleinen Raumtheile gelten, die noch als unendlich theilbar angesehen werden.

Das Widersinnige solcher dreisten Behauptungen der strengen Wissenschaften wird bei der Zeit wo möglich noch greifbarer als bei dem Raume. Eine unendliche Zahl von wirklichen Zeittheilen, die einander folgen, und wo einer den andern vernichtet, erscheint als ein so offenbarer Widerspruch, dass man meinen sollte, kein Mensch mit gesundem Verstande könnte ihn je zulassen, und doch wird er durch die Wissenschaft bewiesen.

Dennoch kann die Vernunft nicht ruhen und still stehen, selbst in Bezug auf den Skeptizismus, in den sie durch diese anscheinenden Widersprüche und Verkehrtheiten gedrängt wird. Es ist völlig unbegreiflich, wie ein klarer Begriff Bestimmungen enthalten könne, die ihm selbst oder einem andern klaren Begriffe widersprechen; es ist dies ein so widersinniger Satz, als sich nur erdenken lässt. Es giebt daher nichts Skeptischeres, nichts Zweifelhafteres und Be-

denklicheres, als den Skeptizismus selbst, der aus einigen paradoxen Sätzen der Geometrie oder Grössen-Lehre entspringt. (P)

Die Skeptischen Einwürfe gegen die moralische Gewissheit oder gegen die Beweise von Thatsachen sind entweder populär oder philosophisch. Die ersten werden aus der Schwäche des menschlichen Verstandes abgeleitet; ferner aus den widersprechenden Meinungen verschiedener Zeiten und Völker; aus dem Wechsel unsers Urtheils nach Krankheit und Gesundheit, Jugend und Alter, Glück und Unglück; aus dem fortwährenden Widerspruch in jedes Einzelnen Meinungen und Ansichten und aus mancherlei anderen Erwägungen gleicher Natur. Bei diesen Einwürfen brauche ich mich nicht lange aufzuhalten; sie sind nur schwach. Im gewöhnlichen Leben urtheilen wir fortwährend über Thatsachen und Dasein, und können ohne diese Hülfe nicht bestehen, deshalb vermögen jene Einwürfe, so verständlich sie auch sind, doch diese Ueberzeugung nicht zu entkräften. Was den Pyrrhonismus oder die auf das Aeusserste ge-

---

Anm. P. Vielleicht kann man diesen Widersinnigkeiten und Widersprüchen entgehen, wenn man nichts der Art, wie abstrakte oder allgemeine Begriffe im strengen Sinne zulässt. Sie sind in Wahrheit nur Einzelvorstellungen, an ein allgemeines Wort geknüpft, was gelegentlich andere Einzelvorstellungen wachruft, welche in gewisser Hinsicht der der Seele gegenwärtigen Vorstellung gleichen. So stellt man sich, wenn man das Wort Pferd hört, sofort ein schwarzes oder weisses Thier von bestimmter Grösse und Gestalt vor. Da indess das Wort auch für Thiere von anderer Farbe, Grösse und Gestalt gebraucht wird, so sind diese der Seele nicht gegenwärtigen Vorstellungen leicht herbeizurufen; unser Denken und Schliessen geht dann ebenso vorwärts, als wenn sie wirklich gegenwärtig wären. Räumt man dies ein (denn es scheint begründet) so folgt, dass alle Vorstellungen von Grössen, deren sich die Mathematiker bedienen, nur Einzelvorstellungen sind, welche die Sinne oder die Einbildungskraft darbieten, und die deshalb nicht ohne Ende theilbar sein können.

Diese Andeutung wird vorläufig genügen; ich will sie hier nicht weiter verfolgen. Alle Freunde der Wissenschaft sind dabei interessirt, dass sie mit ihren Schlüssen nicht dem Unwissenden zum Gelächter und Spotte werden, und diese Andeutung scheint die leichteste Lösung der Schwierigkeiten zu bieten.

triebenen Grundsätze des Skeptizismus niederschlägt, ist das Handeln, die Thätigkeit und die Beschäftigung des gewöhnlichen Lebens. In den Hörsälen mögen diese Sätze blühen und triumphiren, wo ihre Widerlegung schwer oder unmöglich ist; sobald sie aber die Dämmerung verlassen und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsere Leidenschaften und Empfindungen erwecken, mit den mächtigsten Prinzipien unserer Natur in Gegensatz gerathen, verschwinden sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in gleicher Lage wie andere Sterbliche.

Der Skeptiker thut deshalb besser, in seinem Gebiete zu bleiben und die philosophischen Einwürfe darzulegen, welche aus der tiefern Untersuchung sich ergeben. Hier hat er reiche Gelegenheit zu Triumphen; hier kann er mit Recht zeigen, dass alle unsere Gewissheit über Thatsachen, welche über das Zeugniss der Sinne und das Gedächtniss hinaus liegen, sich nur aus der Beziehung von Ursache und Wirkung ableitet; dass man keinen andern Begriff von dieser Beziehung habe, als den von zwei Dingen, die häufig mit einander verbunden sind; dass kein Beweisgrund dafür besteht, weshalb Gegenstände, die erfahrungsmässig häufig mit einander verbunden gewesen sind, auch in anderen Fällen ebenso verbunden sein werden; dass nur die Gewohnheit oder eine Art Natur-Instinkt zu solcher Annahme führt. Allerdings kann man solchem Instinkt nur schwer widerstehen, aber er kann, wie andere Instinkte, täuschen und betrügen. Hält sich der Skeptiker innerhalb dieser Betrachtungen, so zeigt er seine Kraft, oder vielmehr seine eigene und unsere Schwäche, und zerstört, wenigstens zur Zeit, alle Gewissheit und Ueberzeugung. Man könnte diese Erörterung noch weiter fortsetzen, wenn sie zu einem dauerhaften Vortheil oder Nutzen für die Gesellschaft führte.

Denn es ist der wichtigste und niederschlagendste Einwand gegen den übertriebenen Skeptizismus, dass kein dauerhafter Nutzen aus ihm hervorgehen könne, wenn er sich in seiner vollen Stärke und Kraft erhält. Man braucht einen solchen Skeptiker nur zu fragen: was er wolle, und was er mit all diesen sinnreichen Erörterungen beabsichtige? Er wird dann sofort in Verlegenheit

gerathen und keine Antwort haben. Ein Kopernikaner oder Ptolemäer, der Jeder sein eigenes astronomisches System vorträgt, kann hoffen, seinen Zuhörern eine feste und bleibende Ueberzeugung beizubringen. Ein Stoiker und Epikuräer entwickelt Grundsätze, welche nicht allein vorhalten, sondern auch ihre Wirkung auf Benehmen und Betragen äussern. Aber ein Pyrrhonianer kann von seiner Philosophie weder einen bleibenden Einfluss auf die Seele erwarten, noch dass dieser Einfluss, wenn er Statt hätte, ein wohlthätiger für die menschliche Gesellschaft sein würde. Im Gegentheil, er muss anerkennen, wenn er überhaupt etwas anerkennen will, dass, wenn seine Grundsätze allgemein und dauernd zur Herrschaft kämen, alles menschliche Leben untergehen müsste. Jede Rede, jede Handlung würde sofort erlöschen, und die Menschen würden in gänzlicher Betäubung verharren, bis die unbefriedigten Bedürfnisse der Natur ihrem elenden Dasein ein Ende machten. Man braucht allerdings einen so schrecklichen Ausgang nicht zu fürchten; die Natur ist immer mächtiger als das Denken. Ein Pyrrhonianer kann sich und Andere eine Zeit lang durch tiefe Beweise in Staunen und Verwirrung bringen; aber der erste und einfachste Vorfall des Lebens wird alle seine Zweifel und Bedenken verjagen und ihn im Punkte des Handelns und Beschliessens mit den Philosophen aller anderen Sekten, so wie mit denen, die sich nie mit philosophischen Untersuchungen abgegeben haben, gleich stellen. Wenn er aus seinem Traum erwacht, wird er der Erste sein, der in das Gelächter über sich mit einstimmt, und der anerkennt, dass alle seine Einwürfe nur unterhaltend sind und nur die launische Natur des Menschen offenbaren. Der Mensch muss handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Grundlagen dieser Thätigkeiten nicht vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen vermag.[19]

Abschnitt III.

Es giebt in der That einen milderen Skeptizismus oder eine akademische Philosophie, die sowohl dauerhaft

nützlich ist und zum Theil aus diesem Pyrrhonismus oder übertriebenen Skeptizismus hervorgeht, wenn seine masslosen Zweifel durch natürlichen Verstand und Ueberlegung in einem gewissen Grade berichtigt werden. Die meisten Menschen neigen von Natur zu absprechenden und entschiedenen Aussprüchen; sie sehen die Gegenstände nur von einer Seite, denken nicht an die Gegengründe und erfassen so die ihnen zusagenden Grundsätze mit Heftigkeit und ohne Nachsicht für Die, welche anderer Ansicht sind. Das Zögern und Erwägen verwirrt ihren Verstand, verstösst gegen ihre Leidenschaften und hemmt ihr Handeln. Sie verlangen deshalb mit Ungeduld, aus einem ihnen so lästigen Zustande herauszukommen und meinen, durch Heftigkeit ihrer Behauptungen und durch Hartnäckigkeit in ihrem Glauben sich nicht weit genug davon entfernen zu können. Könnten solche Leute bei ihrem hartnäckigen Streiten die merkwürdigen Schwächen des menschlichen Verstandes, selbst in seinem vollkommensten Zustande und in seinen genauesten und vorsichtigsten Bestimmungen bemerken, so würden sie natürlich mit mehr Bescheidenheit und Vorsicht auftreten, und es würden die Ueberschätzung ihrer selbst und ihre Vorurtheile gegen ihre Gegner sich mindern. Der Ungelehrte sollte sich den Zustand des Gelehrten vergegenwärtigen, welcher trotz allen Gewinns aus Stadium und Nachdenken in seinen Ansichten meist vorsichtig bleibt. Dagegen werden Gelehrte, die von Natur zu Hochmuth und Hartnäckigkeit neigen, durch eine schwache Färbung von Pyrrhonismus in ihrem Stolze nachlassen, wenn man ihnen zeigt, dass ihre paar Vortheile über die Mitarbeiter nur gering erscheinen, wenn man sie mit der allgemeinen, der menschlichen Natur anhaftenden Unordnung und Verwirrung vergleicht. Sicherlich sollte ein gewisser Grad von Vorsicht, Zweifel und Bescheidenheit bei allen Arten von Untersuchungen und Entscheidungen den wahren Forscher nie verlassen.

Eine fernere, dem Menschen nützliche Beschränkung des Skeptizismus geht aus den Pyrrhonianischen Zweifeln und Bedenken dann hervor, wenn man seine Untersuchungen nur auf Dinge richtet, die zu den schwachen Fähigkeiten

des menschlichen Verstandes sich am besten eignen. Die Phantasie des Menschen treibt von Natur nach Oben; sie freut sich an dem Entfernten und Ausserordentlichen und stürzt sich ohne Vorsicht in die fernsten Orte nach Raum und Zeit, um den gewohnten und allbekannten Gegenständen zu entgehen. Ein gesunder Verstand wählt den entgegengesetzten Weg, vermeidet alle weitgehenden und tiefen Untersuchungen und beschränkt sich auf das gewöhnliche Leben und auf solche Dinge, die zur täglichen Uebung und Erfahrung gehören. Er überlässt jene erhabeneren Gebiete den Dichtern und Rednern, die sie ausschmücken mögen, oder den Künsten der Priester und Politiker. Nichts hilft mehr zu solchem heilsamen Entschluss, als die feste Ueberzeugung von der Gewalt Pyrrhonianischer Zweifel, und dass nur die Kraft des natürlichen Instinkts davon befreien kann. Wer zur Philosophie neigt, wird trotzdem seine Untersuchungen fortsetzen; denn neben dem Vergnügen an solchen Beschäftigungen weiss er, dass philosophische Sätze nur die geregelten und berichtigten Betrachtungen über das gewöhnliche Leben sind; aber er wird nie in die Versuchung kommen, darüber hinauszugehen, sobald er die Unvollkommenheit der dazu dienlichen Vermögen, ihren engen Bereich und ihre ungenauen Wirkungen erwägt. Wir können keinen genügenden Grund dafür angeben, weshalb wir nach tausend Proben glauben, dass der Stein fallen und das Feuer brennen wird; wie können wir daher hoffen, irgend eine zufriedenstellende Erkenntniss über den Ursprung der Welt und den Zustand der Natur von Anfang bis in alle Ewigkeit zu erreichen?

Diese enge Schranke für unsere Untersuchungen ist in jeder Beziehung so klar, dass schon die oberflächlichste Untersuchung der natürlichen Kräfte der Seele und ihre Vergleichung mit den Gegenständen genügt, sie uns zu empfehlen. Dann wird man erst die wahren und geeigneten Gegenstände der Wissenschaft und Untersuchung auffinden.

Die einzigen Gegenstände der Vernunftwissenschaft oder der strengen Beweise scheinen die Grösse und die Zahl zu sein; alle Versuche, diese vollkommene Weise der Erkenntniss über diese Grenze auszudehnen, wird zur reinen Spitzfindigkeit und Täuschung. Da die Theile, aus welchen die Grösse und die Zahl sich zusammensetzen, einander ganz ähnlich sind, so werden ihre Beziehungen mannichfach und verwickelt, und nichts ist unterhaltender und nützlicher, als durch verschiedene Mittel ihre Gleichheit und Ungleichheit in ihren verschiedenen Erscheinungen zu verfolgen. Alle anderen Begriffe sind dagegen von einander unterschieden und scharf getrennt; man kommt deshalb hier selbst bei der genauesten Nachforschung nicht weiter, als zur Erkenntniss dieses Unterschieds und zu dem selbstverständlichen Satze, dass das eine Ding nicht das andere sei. Zeigen sich hier noch Schwierigkeiten, so entspringen sie nur aus dem unbestimmten Sinn der Worte, welche durch richtige Definitionen verbessert werden können. Den Satz, dass das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden anderen Seiten, kann man selbst bei dem genauesten Verständniss der Worte, ohne eine Reihe von Gründen und Betrachtungen, nicht einsehen; aber zum Beweis des Satzes, dass, wo kein Eigenthum ist, es auch keine Ungerechtigkeit giebt, genügt die Definition der Worte und die Erklärung, dass Ungerechtigkeit in der Verletzung des Eigenthums bestehe. Ein solcher Satz ist eigentlich nur eine unvollkommene Definition. Ebenso verhält es sich mit den sogenannten Schlüssen und Beweisen in allen Gebieten des Wissens, mit Ausnahme der Grössen- und Zahlen-Lehre, welche meines Erachtens getrost als die alleinigen Gegenstände der Erkenntniss und des strengen Beweisens aufgestellt werden können.

Alle anderen Untersuchungen beziehen sich nur auf Thatsachen und Dasein, welche offenbar nicht strenge bewiesen werden können.

Was ist, kann auch nicht sein. Die Verneinung einer Thatsache enthält keinen Widerspruch. Das Nichtsein von Etwas ist ohne Ausnahme eine ebenso bestimmte und deutliche Vorstellung als das Dasein desselben. Der Satz, welcher aussagt, dass es nicht ist, mag falsch sein, aber er ist ebenso begreiflich und verständlich wie der, welcher das Sein aussagt. Anders verhält es sich mit den eigentlichen Wissenschaften. Da ist jeder unwahre Satz

auch verworren und unverständlich. Dass die Kubikwurzel von 64 gleich ist der Hälfte von 10, ist ein falscher Satz und kann nicht deutlich vorgestellt werden. Aber dass Cäsar oder der Engel Gabriel oder sonst ein Wesen niemals existirt haben, mag falsch sein, aber bleibt immer vollkommen begreiflich und enthält keinen Widerspruch.

Das Dasein eines Dinges kann daher nur durch Gründe bewiesen werden, welche von seiner Ursache oder Wirkung entnommen sind, und diese Gründe stützen sich lediglich auf Erfahrung. Beginnt man die Untersuchung *a priori*, so scheint jedes Ding fähig, jedes andere Ding hervorzubringen; der Fall eines Steines kann dann die Sonne verlöschen, oder eines Menschen Wunsch den Lauf der Planeten verändern. Nur die Erfahrung lehrt uns die Natur und Grenzen von Ursache und Wirkung; nur sie befähigt uns, von dem Dasein des einen Dinges auf das andere zu schliessen. (Q) So verhält es sich mit der Grundlage der moralischen Gewissheit, welche den grössten Theil des menschlichen Wissens bildet und die Quelle alles menschlichen Handelns und Benehmens ist.

Solche Untersuchungen betreffen entweder besondere oder allgemeine Thatsachen. Zu den ersten gehören alle Ueberlegungen im Leben und alle Untersuchungen der Geschichte, Chronologie, Geographie und Astronomie.

Die Wissenschaften, welche allgemeine Thatsachen behandeln, sind die Politik, die Natur-Philosophie, die Physik, die Chemie u. s. w., wo die Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen von einer ganzen Gattung von Gegenständen untersucht werden.

Die Gotteslehre oder Theologie, welche das Dasein einer Gottheit und die Unsterblichkeit der Seele darlegt, ist

Anm. Q. Jener gottlose Satz der alten Philosophie: Aus nichts wird nichts, welcher die Schöpfung des Stoffes ausschliesst, gilt nach dieser Philosophie nicht mehr als ein Grundsatz. Nicht blos der Wille des höchsten Wesens kann Stoff erzeugen, sondern selbst der Wille jedes andern Wesens vermag es, nach dem, was wir *a priori* wissen, und ebenso vermag es jede andere Ursache, wie sie von der launischsten Phantasie ausgedacht werden mag.

eine Untersuchung theils von einzelnen, theils von allgemeinen Thatsachen. Sie hat eine Grundlage in der Vernunft; soweit sie sich auf Erfahrung stützt, aber ihre beste und festeste Grundlage ist der Glaube und die göttliche Offenbarung.

Die Moral und die Aesthetik sind nicht eigentlich Gegenstände des Verstandes, sondern des Geschmacks und Gefühls. Sowohl die moralische wie die natürliche Schönheit wird mehr gefühlt als begriffen. Denkt man über sie nach, und will man einen Maassstab für sie gewinnen, so betrachtet man eine neue Thatsache, d. h. den allgemeinen Geschmack der Menschen oder etwas Aehnliches, was dann den Gegenstand des Nachdenkens und der Untersuchung bilden kann.

Wenn man, von solchen Grundsätzen erfüllt, die Bibliotheken durchsieht, welche Verwüstung müsste man darin anrichten? Nimmt man z. B. ein theologisches oder streng metaphysisches Werk in die Hand, so darf man nur fragen: Enthält es eine dem reinen Denken entstammende Untersuchung über Grösse und Zahl? Nein. Enthält es eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Thatsachen und Dasein? Nein. Nun, so werfe man es ins Feuer; denn es kann nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten.[20]

Ende.

Erläuterungen

zu

David Hume's Untersuchung

in Betreff des menschlichen Verstandes.

1. (Abth. I. S. 9.) Ueber die verschiedenen Arten der Philosophie.

Das Wort: Philosophie wird bei den Engländern, wie schon Hegel erwähnt, in einem weitern Sinne als bei den Deutschen gebraucht. Es wird dort jede Untersuchung zur Philosophie gerechnet, die über das blosse Wahrnehmen und Nächste hinaus mit Aufsuchnng der Begriffe und Gesetze eines Gebietes sich beschäftigt. Desshalb gehört in England schon die Naturwissenschaft im gewöhnlichen Sinne zur Philosophie, während sie in Deutschland davon streng unterschieden wird. Der deutsche Idealismus sucht den Unterschied der besondern Wissenschaften von der Philosophie in den eigenthümlichen Mitteln, welche letztere zur Erkenntniss der Wahrheit benutzt; der Realismus dagegen unterscheidet beide nur durch den Grad der Allgemeinheit ihres Inhaltes. Die Philosophie beschäftigt sich mit den höchsten Begriffen und Gesetzen des Seins und Wissens; die besondern Wissenschaften mit den niedern, dem Einzelnen näher stehenden. Es besteht deshalb zwischen beiden keine scharfe und keine gegenständliche Grenze. Das Nähere ist in B. I. 87 ausgeführt.

Indem Hume von jenem weitern, in England üblichen Begriffe ausgeht, wird es ihm möglich, die Philosophie in eine leichte und strenge einzutheilen, was für den deutschen Begriff unmöglich ist. Insbesondere kann die Form der Darstellung, die leichtere und verständlichere oder die strengere und wissenschaftlichere Behandlung des Stoffes keinen Anhalt für die Eintheilung der Philosophie abgeben; hier muss vielmehr jede Darstellung zugleich verständlich und

auch streng und wissenschaftlich sein, wie auch Hume sich selbst vorgesetzt hat.

Ebensowenig dürfen hier Zwecke zur Eintheilung benutzt werden, welche der Philosophie fremd sind. Die Philosophie, hat wie die besondern Wissenschaften, nur einen Zweck; dieser ist die Erkenntniss der Wahrheit. Sie ist reines Wissen und will nur den Inhalt des Seienden in die Wissensform umsetzen (B. I. 77. Aesthetik I. 24). Jeder andere Zweck liegt ausserhalb ihrer; insbesondere auch ihre Verwendbarkeit zur Steigerung des Glückes oder der Sittlichkeit unter den Menschen. Es mag sein, dass sie dazu benutzt werden kann; allein dieser Nutzen ist ihr zufällig, und sie würde Philosophie und Wissenschaft bleiben, auch wenn eine solche Verwendung ihrer nicht möglich wäre. Gerade darin liegt die Hoheit aller Wissenschaft.

Damit erscheinen denn auch alle jene Gründe als überflüssig, womit Hume hier die strenge Philosophie, gegenüber der leichtern, zu vertheidigen sucht.

Der ethischen Auffassung gegenüber ist allerdings die wissenschaftliche Thätigkeit des Menschen nur eine vereinzelte, zum Gebiet der Lust gehörende (B. IX. 145), welche dem sittlichen Gesetz, wie jedes andere Handeln, unterthan ist. Es kann deshalb sein, dass das sittliche Gebot oder die Pflicht dem Menschen auch in der Erforschung der Wahrheit Schranken setzt, die er nicht überschreiten darf, selbst wenn diese Schranken die Aufsuchung der Wahrheit und die Erkenntniss hemmen und die volle Erreichung der Wahrheit verhindern sollten; wie dies zum Theil in der christlichen Moral stattfindet, welche die Vernunft mehr oder weniger dem Glauben und der Offenbarung unterordnet. Vom sittlichen Standpunkt gilt daher selbst die Philosophie nicht als das Höchste, Absolute; sondern sie hat sich den Moral-Geboten in ihren Zielen und Mitteln gehorsam zu fügen.

Allein als reines Wissen für sich betrachtet, kennt die Philosophie keine Schranke; ähnlich wie z. B. auch die Medizin keine Scham kennt; sie ist innerhalb ihres besondern Gebietes souverain, und keine Rücksicht auf eine Lust oder ein sittliches Gebot kann ihr hier als eine Schranke

entgegengestellt werden; ja sie nimmt das sittliche Gebot, welches im Sein als ihr Gebieter sich geltend macht, hier zu ihrem Gegenstand und vermag es damit seiner Hoheit zu entkleiden und sich gleichsam zu unterwerfen.

Diese anscheinende Antinomie ist keine Eigenthümlichkeit der Philosophie; sie tritt bei jeder besondern Thätigkeit hervor. Als eine besondere, z. B. als Reitkunst, oder als Kunst, den Nationalreichthum zu vermehren (National-Oekonomie), hat solche Thätigkeit nur ihren besondern Zweck im Auge; alles Andere ist dabei zurückgestellt. Allein damit ist die sittliche Ordnung nicht aufgehoben; vielmehr muss jede besondere und somit nur technische Thätigkeit sich der höchsten Ordnung unterwerfen, welche als sittliches Gebot alles Handeln beherrscht oder beherrschen kann; kein einzelnes technisches oder wissenschaftliches Handeln darf die Befolgung des Sittlichen deshalb ablehnen, weil es dadurch in der vollen Erreichung seines besondern Zieles gehindert werde. Gilt dies für die Reitkunst, für die Finanzkunst u. s. w., so gilt es auch für die Erkenntnisskunst, d. h. für die Philosophie. Als reines Wissen, was über dem Weltall oder dem Seienden schwebt, wird die Philosophie von den Geboten des Nutzens, der Klugheit und der Sittlichkeit nicht erreicht; aber insofern der einzelne Mensch dieses Wissen sich aneignen und es weiterführen will, fällt diese seine Thätigkeit in des Seiende, wird ein Handeln und damit den Geboten der Klugheit und Sittlichkeit unterthan. Aehnlich verhält es sich mit dem Schönen. Als ideales Bild des seelenvollen Realen (Aesthetik I. 309) wird es weder von der Klugheit noch von dem Sittengebote erreicht; es steht über der realen Welt und ihren Regeln. Aber der Mensch, insofern er das Schöne schafft oder geniesst, handelt, und dieses Handeln bleibt der Moral unterthan und kann sich dem Pflichtgebot wegen der Hoheit seines Gegenstandes nicht entziehen.

Wie weit übrigens die Moral hier zu gehen habe, ist so positiv, wie die ganze Moral überhaupt, und kann nie aus dem Gegenstande oder der Natur des Handelns abgeleitet werden (B. XI. 62). Deshalb haben die sittlichen Schranken nach Zeit und Ländern sehr gewechselt. In

Griechenland war die Freiheit nicht so gross, als man gewöhnlich meint; Sokrates musste wegen seiner Lehre den Giftbecher trinken, und andere Philosophen wie Anaxagoras und Aristoteles mussten sich den Verfolgungen durch die Flucht entziehen. Die Schranken, welche die christliche Kirche der Philosophie im Mittelalter zog, sind bekannt; sie werden noch jetzt von dem Katholizismus festgehalten. In den modernen Staaten ist die Freiheit der Wissenschaft zwar als Prinzip anerkannt, aber in der Anwendung auf das Bestehende ist die Grenze oft eng gezogen. Die Anhänger der bestehenden Religionen und der überkommenen politischen und sozialen Zustände, welche die ihnen von der Philosophie drohenden Gefahren wohl erkennen, drängen fortwährend auf Minderung dieser Freiheit, und sie bleibt deshalb ein schwankender Besitz.

Hume hält sich bei dieser Frage ganz naiv und populär. Seine Betrachtungen sind nach dem Vorstehenden leicht zu berichtigen.

Hume bezeichnet demnächst als seine hier gewählte Aufgabe die Untersuchung des menschlichen Verstandes. Sein Werk gehört deshalb zur Philosophie des Wissens (B. I. 95). Im ersten Theile untersucht Hume das Erkennen; im zweiten, von den Wundern ab, den Glauben. Locke war ihm mit einem Werke gleichen Titels vorangegangen, welches in England zu hohem Ansehen gelangt war. Berkeley, Priestley und Andere setzten diese Untersuchungen fort, welche immer mehr einem Idealismus sich näherten, welcher das Sein der äusseren Dinge leugnete. Hume ging ebenfalls von Locke aus, aber anstatt auf die Frage nach der Wirklichkeit des Inhaltes der Wahrnehmungen tiefer einzugehen, wendete er sich mehr den in dem menschlichen Denken vorhandenen Beziehungsformen zu, insbesondere der Ursachlichkeit, und gelangte so zu einem System, was man als Skeptizismus bezeichnet hat, aber diesen Namen nicht verdient, da Hume das Seiende weniger als jene Idealisten und selbst als Kant in Zweifel zieht. Hume leugnet nur, dass man die Wirklichkeit des Wahrgenommenen beweisen könne, und bestreitet nur die Realität jener Beziehungsformen; im Uebrigen erklärt er in

dieser Abtheilung selbst, dass die Wahrheit dem menschlichen Verstand erreichbar sei und dass er hoffe, ihr näher gekommen zu sein. Damit kann selbst der Realismus und Empirismus übereinstimmen.

Es ist bekannt, dass Hume's Untersuchungen Kant zu seinem transcendentalen Idealismus geführt haben; allein der höhere und bleibende Werth des Hume'schen Werkes liegt darin, dass er jene Beziehungsformen für sich zum Gegenstand der Untersuchungen genommen und auf die hohe Bedeutung und eigenthümliche Natur derselben mehr, als bis dahin geschehen war, aufmerksam gemacht hat. Hume behauptete ihre Idealität, ohne dabei die Realität des Wahrgenommenen zu leugnen; während vor Hume die Philosophie gerade das Umgekehrte behauptet hatte. Kant fühlte die tiefe Wahrheit von der Idealität dieser Beziehungsformen; allein in dem Eifer, ihnen dennoch eine objektive Gültigkeit zu erhalten, opferte er die Realität des Wahrgenommenen und so blieb ihm nur eine Erscheinungswelt übrig, in der, als solche, jene Beziehungen zwar Geltung haben, die aber in der That nur eine Welt des Scheines und der Täuschung ist, da erst hinter ihr das Wirkliche, als Ding-an-sich, aber als das Unerkennbare sich befinden soll. Fichte und die Späteren suchten diesen Dualismus zu beseitigen, indem sie das Ding-an-sich ganz fallen liessen und das Denken zu dem allein Realen erhoben.

Das natürliche Vorstellen und die besonderen Wissenschaften haben diesen Gewaltsamkeiten der deutschen Philosophie nie folgen können. Indem die Philosophie gegenwärtig in der Umkehr begriffen ist und den natürlichen Fundamenten der Erkenntniss sich wieder zuwendet, erhält das Werk von Hume wieder eine höhere Bedeutung. Denn soll die realistische Auffassung in der Philosophie einen festern Boden gewinnen, so ist durchaus nöthig, dass sie sich über die Natur jener Beziehungsformen klar werde und über ihre Realität oder Idealität sich entscheide. Noch herrscht darüber selbst in der neuesten Philosophie ein Schwanken und eine Unsicherheit (z. B. Ueberweg, Geschichte der Philosophie. B. III. S. 140. Anmerk. Ausgabe II.), welche bei ihr, die noch ganz von den Prinzipien des

Idealismus getränkt ist, zwar nicht wundern darf, aber deren Beseitigung dennoch eine Hauptaufgabe der Philosophie für die nächste Zeit bilden dürfte. Der Rückblick auf Hume wird dabei sicherlich von Nutzen sein.

Von den S. 11 erwähnten Schriftstellern war la Bruyère, geb. 1639 oder 1644, Schatzmeister zu Caen in Frankreich. Er kam durch Bousset's Empfehlung an den Hof, wo er Untergouverneur des Herzogs von Bourgogne unter Fénelon wurde. Er galt als ein feiner Charakterzeichner und vorzüglicher französischer Prosaist. Sein bedeutendstes Werk erschien 1687 unter dem Titel: Les caractères de Theophraste avec les caractères ou les moeurs de ce siècle, und gehört noch gegenwärtig zu den geistreichsten Sittenschilderungen des 17. Jahrhunderts. Es hat noch bis in die neueste Zeit zahlreiche Auflagen und Uebersetzungen erlebt. — Malebranche, französischer Philosoph, geb. 1638, ward durch die Schriften des Descartes zur Philosophie geführt und wurde der Begründer des Occasionalismus, über welchen Hume später sich noch näher auslässt. Das berühmteste Werk Malebranche's ist seine: Recherche de la vérité, was 1674 zu Paris in 4 Bänden erschien. Addison, ein englischer Dichter, Gelehrter und Staatsmann, geb. 1672, gest. 1719, gewann seine literarische Berühmtheit hauptsächlich durch die Wochenschrift: The Spectator, deren wichtigste Artikel von Addisson herrührten. — John Locke, geb. 1632, gest. 1704, wurde in England der Begründer des Sensualismus und Empirismus; sein Hauptwerk ist „Ein Versuch in Betreff des menschlichen Verstandes“ in 4 Büchern, was viele Auflagen erlebt und in die meisten europäischen Sprachen übersetzt worden ist. In der philosophischen Bibliothek bildet es den 51. und 52. Band.

Das Urtheil Hume's über den Ruhm dieser Schriftsteller mag für seine Zeit allenfalls wahr gewesen sein; für die Gegenwart kann es nicht mehr als richtig gelten, vielmehr wird namentlich in Deutschland jetzt Malebranche und Locke viel höher gestellt und mehr gelesen, als ihre hier genannten Nebenbuhler.

2. (Abth. II. S. 20.) Ueber den Ursprung der Vorstellungen.

1. Hume begeht hier im Beginn den grossen Fehler, die Gefühle mit den Vorstellungen zu verwechseln; die Lust, der Zorn, die Liebe, welche Hume erwähnt, sind seiende Zustände, Gefühle und Begehrungen der Seele, welche nie ein Anderes abspiegeln, wie die Vorstellungen, sondern selbst den Gegenstand zu einer Vorstellung abgeben. (B. I. 7.) Hume gelangt in seinem Werke nirgends zu dem wichtigen Unterschied und Gegensatz der seienden und wissenden Zustände der Seele.

2. Was Hume Eindrücke (*impressions*) nennt, sind eigentlich die Sinnes- und Selbstwahrnehmungen (B. I. 2. 5); ihnen stehen die blossen Vorstellungen (B. I. 10) gegenüber. Das Wort: „*Impression*“ konnte aber dennoch nicht durch „Wahrnehmung“ übersetzt werden, weil damit die Gefühle der Seele ausgeschlossen worden wären, während doch Hume diese Gefühle, wenn auch mit Unrecht, ebenfalls zu den Eindrücken rechnet.

3. Hume findet den Unterschied der Wahrnehmungen von den blossen Vorstellungen lediglich in dem Grade der Lebhaftigkeit und Stärke des Vorstellens. Allein dann müssten die blossen Vorstellungen ebenso allmählich in Wahrnehmungen übergehen, wie dies mit den Graden des Vorstellens überhaupt der Fall ist. Diesem widerspricht aber die Erfahrung; deshalb ist der Unterschied nicht in dem Grade, sondern in der Art des Vorstellens bei beiden zu suchen, und deshalb gehören beide zu den Wissensarten (B. I. 56), d. h. zu dem Wissen, was mit seienden Elementen durchzogen ist, an welchen die Seele sie von einander unterscheidet. Die unmittelbare Kenntniss dieser seienden Elemente ist indess dem menschlichen Wissen entzogen: man kennt sie nur aus ihren Wirkungen, wie sie in den unterschiedenen Wissensarten hervortreten. (B. I. 58).

4. Die blossen Vorstellungen wiederholen nur den Inhalt der Wahrnehmungen, sagt Hume; er giebt dem

Denken nur eine Kraft, diesen Inhalt zu verbinden und zu trennen und schliesst sich hier ganz den Ansichten seines grossen Vorgängers Locke an. Im Ganzen ist dies richtig; allein Hume hätte diese Richtungen des Denkens genauer untersuchen sollen, da sie eine reiche Besonderung in sich enthalten, welche die Wissenschaft blosszulegen hat, wie dies in B. I. geschehen ist. (B. I. 12. 24.) Hume würde dann auch bemerkt haben, dass sein Satz in solcher unbedingten Allgemeinheit nicht richtig ist. Die Beziehungsformen und die Wissensarten (B. I. 31. 56) sind eine Klasse von Vorstellungen, welche nicht aus Eindrücken oder Wahrnehmungen sich ableiten, sondern dem Denken der Seele von Natur innewohnen, und welche eben deshalb auch kein Seiendes bezeichnen.

5. Dann würde Hume auch die Auflösung für sein Beispiel mit der blauen Färbung gefunden haben, was er ungelöst verlässt. Die einzelnen Schattirungen der Farben können nämlich auch auf dem Wege des verbindenden Denkens gewonnen werden, indem sie als verschiedene Mischungen einer Farbe mit Weiss oder Dunkel aufgefasst werden. Dann fallen sie unter das mischende Denken (B. I. 25), welches, wie jedes andere verbindende Denken (Phantasie), in seinen Verbindungen über den wahrgenommenen Inhalt hinausgehen kann. Dieser Fall ist dann keine Ausnahme von der Regel, die eben nur für die Elemente gilt. — Dasselbe hätte Hume bei den Gestalten bemerken müssen, wo die Seele eine noch viel grössere verbindende und scheinbar erzeugende Kraft entwickelt.

6. Damit erleidet auch die am Schluss der Abth. II. von Hume gegebene technische Regel eine Beschränkung; der Sinn und die Bedeutung der Beziehungsformen und Wissensarten kann auf diesem Wege nicht gewonnen werden.

7. In der Anmerkung A. kommt Hume auf die angeborenen Ideen, welche seit Descartes einen fortwährenden Streitpunkt zwischen den Dogmatikern und Empirikern bildeten. Hume meint den Streit durch seine Unterscheidung zwischen Eindrücken und blossen Vorstellungen gelöst zu haben. Allein er hat die Beziehungsformen und Wissensarten, wie erwähnt, übersehen. Da diese

nicht aus der Wahrnehmung abgeleitet werden können, sondern der Seele von Natur einwohnen, so kann man sie in diesem Sinne zu den angeborenen Ideen rechnen; nur muss man dabei sich stets gegenwärtig halten, dass sie nichts Seiendes bezeichnen und abbilden. Damit verschwindet auch die Schwierigkeit, welche sich bei den angeborenen Ideen nur dann erhebt, wenn sie als Erkenntnisse oder als Vorstellungen eines Seienden behandelt werden. Dies sind sie nicht; sie bezeichnen vielmehr, ähnlich wie das Trennen und Verbinden im Denken, blosse Thätigkeiten des Verstandes; sie sind Formen, in denen das Denken den empfangenen Inhalt bezieht oder in Verhältnissen vorstellt; sie sind keine Bilder eines Seienden, sondern nur Kräfte der Seele, mit denen sie den Inhalt des Seienden im Interesse ihres Wissens bearbeitet und vergeistigt. Bei dieser Auffassung verschwinden alle Einwürfe, welche gegen die angeborenen Ideen sonst mit Recht erhoben werden können. Das Weitere ist ausgeführt in den Erläuterungen zu Locke. (B. 51. S. 53.)

3. (Abth. III. S. 26.) Von der Verbindung der Vorstellungen.

In dieser Abtheilung vermischt Hume die Gesetze der sogenannten Ideen-Association (Folge der Gedanken) mit den Verbindungs- oder Einheitsformen, welche für die Gegenstände der Vorstellungen bestehen und in diesen mit vorgestellt werden. Dies sind zwei durchaus verschiedene Verhältnisse; jene Gesetze behandeln die Verbindung der Gedanken als Zustände der Seele; diese die Verbindung ihres Vorgestellten, d. h. der Dinge selbst, nicht blos ihrer Vorstellungen. Deshalb sind auch die für beide Arten bestehenden Gesetze durchaus verschieden. Diese Verwechselung beider bildet den fundamentalen Irrthum Hume's, der sich durch sein ganzes Werk zieht und Kant den Anlass zu seinen Angriffen gegeben hat. So ist die Ursachlichkeit eine Einheitsform, welche sich auf die

Dinge selbst bezieht (B. I. 40. 53) und gehört zu den der Seele von Natur einwohnenden Formen, die Dinge auf einander zu beziehen; aber Hume nimmt sie nur als eine Folge der Vorstellungen, welche wegen häufiger Wiederholung zur Gewohnheit geworden ist; ganz so, wie bei dem Schüler sich zuletzt mit der Vocabel die Vorstellung der Sache verbindet. Ebenso ist die Aehnlichkeit, oder vielmehr die Gleichheit eine Beziehungsform für die Dinge selbst (B. I. 53); und die zeitliche und örtliche Berührung ist sogar eine wahrnehmbare oder seiende Einheitsform der Dinge. (B. I. 26.) Das Gesetz der Ideen-Association kann nun zwar häufig mit diesen objektiven Einheitsformen zusammentreffen; allein dies ist ihm nur zufällig; das Gesetz derselben lautet an sich ganz anders, und zwar dahin: dass von Vorstellungen, welche zugleich oder unmittelbar hinter einander in der Seele gewesen sind, die eine oder die erste bei ihrem Wiedereintreten in die Seele die andere erweckt. (B. 12.) Es kommt also bei dieser Gedankenverbindung auf die Natur und den Inhalt der dadurch vorgestellten Gegenstände, und ob diese verbunden sind, gar nicht an; das Entfernteste und Verschiedenste kann sich einander so als Vorstellung in der Seele erwecken, wenn es nur vorher ein oder mehrere Male in der Seele beisammen vorgestellt worden ist. Wenn also die Aehnlichkeit, die Berührung und die Ursachlichkeit auch für die Ideen-Association sich wirksam zeigen, so ist dies nicht die Folge ihrer eigenen Natur, sondern, dass das von diesen Verbindungsformen Befasste auch im Vorstellen oder als Gedanken in der Seele beisammen gewesen ist und deshalb sich einander wieder erweckt. Die Ursachlichkeit kann daher zwar auch eine Verbindung der Gedanken bewirken; aber ihr Begriff geht weiter und bezieht die Dinge selbst. Der Mensch unterscheidet deshalb auch die subjektiven Verbindungen sehr genau von den objektiven. Ich komme durch die Ideenassociation wohl von dem Ofen auf die Wärme; ich kann aber auch durch sie vom Ofen auf einen Bekannten kommen, den ich gestern am Ofen gesehen habe. Als Gedankenverbindung beruhen beide Fälle auf demselben Gesetze und sind die gleiche Erscheinung; aber dennoch gilt

der Seele nur die erste als eine ursachliche, d. h. als eine auf die Gegenstände und nicht blos ihre Gedanken sich beziehende Verbindung. Diesen wichtigen Unterschied übersieht Hume, und dies ist der durchgehende Fehler seines Systems, wie sich später näher ergeben wird.

4. (Abth. IV. Abschnitt 1. S. 28.) Skeptische Zweifel.

Die im Beginn dieses Abschnitts von Hume gemachte Eintheilung der Vorstellungen in Beziehungen und Thatsachen erinnert an die in B. I. 31 gegebene Eintheilung derselben in Begriffe des Seienden und blosse Beziehungen des Denkens. Allein Hume verfolgt diesen Gedanken nicht weiter; vielmehr ergiebt die Anwendung, die er von den Beziehungen auf die Mathematik macht, dass der wahre Begriff der Beziehungen und die Natur der mathematischen Erkenntniss von ihm nicht erreicht worden ist. Schon Kant hat es gerügt, dass Hume die Lehrsätze der Mathematik fälschlich als analytische Urtheile behandle. Ob Hume dies wirklich so gemeint hat, bleibt zweifelhaft; er sagt nur: die Lehrsätze lassen sich durch das reine Denken entdecken. Allein unter reinem Denken versteht Hume hier auch das bildliche Vorstellen einzelner geometrischer Figuren, welches zwar ein verbindendes Denken ist, aber doch ohne die vorgängige Wahrnehmung des Raumes und seiner Elemente sich nicht vollziehen lässt, und deshalb nicht zu dem reinen Denken, sondern zu der Erfahrung gerechnet werden muss. Hume lässt dies Alles freilich im Unklaren; aber auch Kant hat hier das Wahre noch nicht erreicht, wie in B. 1. S. 79 und B. III. S. 91 näher nachgewiesen worden ist.

Hume geht nun zu seinem eigentlichen Thema über und sucht nach den Gründen für die Gewissheit der Thatsachen. So weit sie auf Wahrnehmung oder auf Erinnerung an ein Wahrgenommenes beruhen, erkennt Hume diese Gewissheit an und lässt sich auf deren Prüfung nicht weiter ein. Dies unterscheidet ihn von den Idealisten und

zeigt, dass er auch kein Skeptiker ist, wie man gewöhnlich meint. Seine ganze Aufmerksamkeit wendet sich vielmehr der Frage zu: Worauf beruht unsere Gewissheit über solche Thatsachen, die wir nicht wahrnehmen oder wahrgenommen haben? Die Frage ist wichtig, weil der grösste Theil unseres Wissens von Thatsachen nicht auf eigener Wahrnehmung beruht. Das Natürlichste wäre hier gewesen, dieses mittelbare Wissen von den Gesetzen abzuleiten, d. h. von Regeln, welche aussprechen, dass gewisse Dinge oder Eigenschaften stets und überall einander zeitlich folgen oder zugleich mit einander bestehen. Diese Gesetze machen es möglich, aus der Wahrnehmung des einen Dinges auch die Gewissheit von dem Dasein des andern ohne Wahrnehmung zu gewinnen. Diese Gesetze sind desshalb das Ziel aller Wissenschaften. In dieser Weise ist die hier von Hume gestellte Frage in B. I. S. 76 erledigt worden.

Hume bleibt aber von Anfang ab bei einer beschränkteren Auffassung stehen; anstatt den Begriff des Gesetzes überhaupt, behandelt Hume nur die Beziehungsform der Ursachlichkeit. Diese bildet allerdings eine Klasse von Gesetzen, aber sie ist nicht die einzige. Die Lehrsätze der Geometrie z. B. sind allgemeine Gesetze, welche unterschiedene Bestimmungen als mit einander verbunden aussagen; aber deshalb ist die eine nicht die Ursache der andern; vielmehr bestehen beide in den geometrischen Gestalten zugleich, während in der Ursachlichkeit die Ursache vorgeht, und die Wirkung nachfolgt. Auch die Merkmale der Pflanzen- und Thiergattungen sind zugleich und allgemein, aber nicht so verbunden, dass die eine die Ursache der andern wäre. Schon daraus erhellt, das Hume die Frage zu beschränkt auffasst. Er selbst muss später die Fälle der Gleichzeitigkeit von Hitze und Licht bei dem Feuer anerkennen.

Hume zeigt nun, dass die bestimmten Wirkungen einzelner Ursachen nicht *a priori*, aus dem Begriffe eines von Beiden abgeleitet werden können, sondern dass diese Verbindung für die einzelnen Arten der Dinge nur aus der Erfahrung entnommen werden könne.

Diese Darstellung ist vortrefflich, überzeugend und so

klar, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Der spätere Irrthum Hume's liegt nicht hierin, sondern darin, dass er die Ursachlichkeit, als Beziehungsform überhaupt, mit ihrer Anwendung auf den einzelnen Fall verwechselt. Welcher Art die Wirkung einer einzelnen Ursache ist, kann allerdings nur aus der Erfahrung abgenommen werden; aber deshalb braucht nicht auch die Beziehungsform der Ursachlichkeit überhaupt aus der Erfahrung zu stammen; vielmehr ist sie der Seele von Natur einwohnend und bildet sich nicht erst aus der Uebung oder Erfahrung. Die eigenthümlichen Bestimmungen der Allgemeinheit, der Nothwendigkeit, der Erzeugung, welche sie enthält, können nie wahrgenommen werden; nur die Frage, auf welche in die Wahrnehmung fallenden zeitlichen Folgen eines Dinges diese Beziehungsform angewendet werden kann, muss aus der Erfahrung entnommen werden.

5. (Abth. IV. Abschnitt 2. S. 35.) Skeptische Zweifel.

In diesem Abschnitt greift Hume mit gleichem Geschick, wie oben, die Beweiskraft des sogenannten Induktionsverfahrens an, welches aus einer grossen Anzahl von wahrgenommenen Fällen die Allgemeinheit der in ihnen enthaltenen Verbindung folgert. Auch Kant und viele Andere stimmen hier mit Hume überein; auch in B. I. S. 78 ist dargelegt, dass ein solcher Schluss von Vielen auf Alles durchaus unbegründet ist. Dennoch ist dieser Schluss für das Leben unentbehrlich, da ohne eine solche auf die Induktion sich stützende Ueberzeugung weder das Leben noch das Handeln möglich wäre. (B. I. 77. 80.) Einzelne Systeme haben immer wieder von Neuem versucht, die Beweiskraft der Induktion darzulegen. Hierher gehört Stuart Mill in seiner Logik, und Ueberweg (Geschichte der Philosophie III. 140). Kant wurde durch den Umstand, dass in der Mathematik wahrhaft allgemeine Gesetze bestehen und ebenso nach seiner Meinung in der Naturwissenschaft, während doch die Induktion zu solchen nicht

führen könne, auf seinen transscendentalen Idealismus gebracht, durch den er das Wahrgenommene in eine blosse Erscheinung umwandelte und die Allgemeinheit der in dieser Erscheinungswelt gültigen Gesetze dann daraus erklärte, dass der Mensch dieselben erst in diese Welt hineintrage, weil ohne sie die Erfahrung von ihr unmöglich sei.

Hume schlägt in Abth. V. einen andern Weg ein; er leugnet nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern nur die Allgemeinheit der für sie in den Wissenschaften und im Leben aufgestellten Gesetze. Als auf der Induktion beruhend, ist ihm diese Allgemeinheit nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit, sondern nur eine Gewohnheit des Denkens.

Hume beschäftigt sich hier auch viel mit den verborgenen Kräften, welche in der Ursache enthalten seien und die Wirkung erzeugten. Er meint, wenn man diese Kräfte wahrnehmen oder sonst erkennen könnte, wären alle Räthsel der Natur gelöst. Hieraus erhellt, dass Hume in diesen geheimen Kräften das Dasein wirklicher Ursachen anerkennt, welche in den Stoffen oder Dingen, mit denen sie verbunden sind, wahrhaft das Neue, oder die Veränderung oder die Wirkung hervorbringen; Hume leugnet nur, dass diese Kräfte oder Ursachen erkennbar seien. Dies stimmt indess nicht mit seiner späteren Ableitung der Ursachlichkeit aus einer Gewohnheit des Menschen, welcher die als Ursache und Wirkung geltenden Dinge oft zeitlich nach einander wahrgenommen habe. Eine solche blos der wahrnehmenden Person anhaftende Gewohnheit ist indess keine der Sache anhaftende Eigenschaft oder Kraft. Es giebt deshalb nur zwei Alternativen; ist die Ursachlichkeit nur eine Gewohnheit innerhalb der Ideen-Association der Seele, so besteht im Gegenstande nichts der Art und die zeitliche Folge der Wirkung auf ihre Ursache entbehrt dann sachlich jedes Bandes und ist aus den Gegenständen nicht weiter zu erklären; oder es besteht in den geheimen Kräften der Dinge ein solches Band, und die Wirkung wird durch diese Kräfte hervorgebracht; dann ist die Ursachlichkeit keine blos subjektive Gedankenverbindung, sondern es entspricht ihr ein seiender Vorgang und es ist diese verbindende und erzeugende Kraft nur nicht erkennbar, oder

wenigstens bis jezt noch nicht erkannt. Beide Alternativen schliessen einander aus; allein Hume hält Beide fest, was man deshalb nur so verstehen darf, dass der Mensch bei dem jetzigen Stande der Wissenschaften statt jener wahren, wirkenden Kräfte, sich mit einer subjektiven, durch Gewohnheit herbeigeführten Gedankenverbindung begnügt und auf diese sich für den Begriff der Ursachlichkeit stützt, weil die wahre wirkende Kraft ihm unerkennbar ist. Hiernach ist Kant's Urtheil über Hume zu berichtigen, wonach letzterer den wahren Begriff der Ursachlichkeit gar nicht gekannt haben soll.

Nach der realistischen Lehre sind beide Alternativen falsch. Die Ursachlichkeit ist keine blos auf Gewohnheit beruhende Gedankenverbindung und sie ist auch kein gegenständlicher, auf einer geheimen Kraft beruhender Vorgang. Diese geheimen Kräfte sind blosse Phantasiebilder des Denkens, für deren Dasein nicht der mindeste Grund vorliegt Sie sind blos erfunden, um die Beziehungsform der Erzeugung, welche in der Ursachlichkeit liegt, dem Denken verständlicher zu machen. An sich scheint es unbegreiflich, wie in der Welt aus Einem (der Ursache) ein ganz davon verschiedenes Andere (die Wirkung) hervorgehen könne. Die Wahrnehmung kann dies Hervorgehen oder Erzeugen trotz der feinsten Instrumente auch niemals erfassen. Anstatt nun sich bei der thatsächlichen und wahrgenommenen zeitlichen regelmässigen Folge des Einen auf das Andere zu beruhigen, benutzte man zunächst die Beziehungsform der Ursachlichkeit und machte das Eine zum Erzeuger des Anderen. Allein damit war man noch nicht zufrieden; die Ursache blieb auch so noch immer ein Anderes als die Wirkung, mithin blieb auch jene Unbegreiflichkeit an ihr haften; deshalb schob man noch ein Drittes zwischen Ursache und Wirkung ein, d. h. eine geheime Kraft, welche eigentlich die wahre Erzeugerin der Wirkung sei. So ist dieser Begriff in alle Lehrbücher der Naturwissenschaft übergegangen, und auch Hume ist von dem Dasein dieser geheimen Kräfte überzeugt; sie sind ihm nur unerkennbar. Allein sie sind in Wahrheit nichts als ein Gebilde der Phantasie, wodurch man den Versuch, die Erzeugung sich

begreiflicher zu machen, noch einmal wiederholt; obgleich dieser zweite Versuch so vergeblich bleibt, wie der erste mit der Ursachlichkeit für sich. Denn wenn auch eine Kraft zwischen Ursache und Wirkung eingeschoben wird, so wird die Unbegreiflichkeit nicht gemindert. Diese Kraft muss dann wieder etwas von der Wirkung Verschiedenes sein und die Schwierigkeit, wie Etwas ein von sich Verschiedenes aus sich erzeugen könne, bleibt auch für die Kraft bestehen. Diese Kraft ist also nur die Einschiebung einer zweiten Ursache; sie bildet nur eine Verdoppelung der Ursachlichkeit, die mithin die in ihr überhaupt enthaltene Unbegreiflichkeit nicht mindern, sondern nur vermehren kann. Deshalb ist auch die Naturwissenschaft mit der Annahme dieser geheimen Kraft nicht einen Schritt weiter gekommen; in allen Lehrbüchern ist zu lesen, dass diese Kraft unerkennbar sei. Es ist deshalb offenbar richtiger, diese *qualitates occultas* ganz bei Seite zu lassen und einfach bei der Thatsache zu bleiben, dass Eines auf ein Anderes regelmässig zeitlich folgt. Die moderne Naturwissenschaft hat dies gethan und diesen geheimen Kräften nicht mehr nachgespürt; sie begnügt sich, die Thatsachen zu sammeln, wo eine solche zeitliche Folge stattfindet, und diese auf ihren allgemeinsten Ausdruck zu bringen. — Die Erzeugung wird ewig unbegreiflich bleiben; denn sie ist nicht wahrnehmbar und kann deshalb nur als eine Beziehungsform des Denkens gelten. Das Weitere sehe man B. I. S. 42, und Philosophie des Wissens I. 198.

6. (Anmerk. B. S. 45.) Zu Abth. V. Abschn. 1.

Der Kern dieser Anmerkung ist, dass das Denken (Hume nennt es Vernunft oder: A priori betrachten) für sich allein das Seiende nicht erreichen kann, sondern dessen Inhalt nur aus der Wahrnehmung (Hume nennt es die Sinne und die Beobachtung) entnehmen kann, welche allein den Inhalt des Seienden dem Wissen zuführt. Das Denken bearbeitet nur diesen Inhalt. Die trennende Behandlung desselben, um die darin steckenden Gesetze auf-

zufinden, kann bald dem Wahrgenommenen näher bleiben, bald weiter gehen, und daraus bildet sich der Gegensatz der beiden Methoden, welche Hume als eine Betrachtung a priori und als ein blosses Beobachten bezeichnet. Hume bemerkt ganz richtig, dass beide Methoden auf denselben Mitteln, nehmlich auf der Wahrnehmung oder Beobachtung, und auf der Induktion beruhen. Erstere schafft den Inhalt; letztere die Allgemeinheit. Diese Ergebnisse stimmen genau mit den in B. I. S. 68 aufgestellten Fundamentalsätzen des Realismus. Hume hat sie nur nicht zu der vollen Reinheit und Schärfe entwickelt, welche zwar den wissenschaftlichen Werth der Darstellung steigert, aber bei dem Publikum meist eine ungünstigere Aufnahme und ein geringeres Verständniss findet.

7. (Abth. V. Abschnitt 1. S. 42.) Auflösung der Zweifel.

In diesem Abschnitt ist der Kern von Hume's Philosophie enthalten. Man kann ihm vollständig darin beitreten, 1) dass der Mensch ohne Erfahrung über die besonderen Wirkungen einzelner Usachen nichts wissen kann; 2) dass nur die Beobachtung einer Anzahl von gleichen Fällen zu der Annahme berechtigt, dass auch fernerhin die gleichen Folgen mit den gleichen Vor-Dingen sich verbinden werden; 3) dass bei Schlussfolgerungen dieser Art, mögen sie sich noch so weit ausdehnen, nur eine jetzt oder früher Statt gehabte eigene Wahrnehmung den letzten Anhalt bietet.

Nur die letzte Folgerung Hume's, dass deshalb der Begriff der Ursachlichkeit nur auf Gewohnheit oder Ideenassociation beruhe, ist unbegründet. Man kann Hume zugeben, dass bei Thieren und kleinen Kindern die Vorstellung der Folge sich auf solche subjektive Verbindung im Denken stütze; allein wenn in dem reiferen Menschen sich der Begriff der Ursachlichkeit voll entwickelt hat, so bedeutet er etwas ganz Anderes als Gewohnheit oder blos subjektive Verbindung der Vorstellungen. Indem in der Ursachlichkeit die Allgemeinheit und die Nothwendigkeit der Verbin-

dung von Ursache und Wirkung enthalten ist, folgt nach Hume's eigenen Ausführungen in Abth. IV., dass der Begriff mehr enthält als eine blosse Gewohnheit gewisse Vorstellungen zu verbinden. Die Gewohnheit hat weder die Allgemeinheit, noch die Nothwendigkeit in sich; ebenso wenig behandelt sie die subjektive Folge der Vorstellungen als eine objektive Folge der Dinge. Beides ist aber bei der Ursachlichkeit der Fall. So ist die Gewohnheit, welche in der Sprache bestimmte Laute mit bestimmten Vorstellungen verbindet, eine der stärksten, die im Menschen besteht, und dennoch fällt es Keinem ein, den Laut als die Ursache und den Gegenstand als seine Wirkung zu nehmen, d. h. die blos subjektive Verbindung der Vorstellungen als eine gegenständliche der Dinge zu nehmen. Dasselbe gilt für die Folge zwischen Tag und Nacht; obgleich diese Folge regelmässig eintritt und die Gewohnheit sie als Folge zu nehmen, eine der stärksten ist, nimmt doch Niemand den Tag für die Ursache der Nacht. Beide Arten der Verbindungen werden immer genau unterschieden, und deshalb irrt Hume, wenn er meint, der Begriff der Ursachlichkeit erzeuge sich aus dieser Gewohnheit der Gedankenfolge.

Diese Gewohnheit ist in dem einzelnen Falle selbst nur das Beispiel einer allgemeinen Verbindung oder eines Gesetzes, was auch für die Vorstellungen, als Zustände der Seele, gilt. Man fühlt vielleicht in dem einzelnen Falle ein Drängen, was zu der zweiten Vorstellung treibt; aber dieses Drängen ist durchaus nicht das Allgemeine und Nothwendige, was in der Ursachlichkeit gedacht wird. Es kann deshalb diese Kategorie so wenig aus inneren Vorgängen der Seele, wie aus äusseren Vorgängen der Natur abgeleitet werden. Kant hat deshalb insoweit ganz Recht, dass er die Ursachlichkeit, wie seine anderen Kategorien vielmehr als ursprüngliche, der menschlichen Seele innewohnende Beziehungsformen behandelt, welche aus keiner Wahrnehmung, weder eines Aeusseren noch Inneren abstammen, sondern zu den Denkformen der Seele gehören, die sie nur auf das Wahrgenommene anwendet und es dadurch bezieht.

Dagegen hat Kant Unrecht, wenn er, um dennoch die

Objektivität dieser Kategorien zu retten, die Wirklichkeit des Wahrgenommenen preisgiebt und die Welt nur als eine Reihe von Erscheinungen nimmt, in die der Mensch jene Kategorien erst übertragen und damit zu objektiven gemacht habe. Vielmehr ist Hume in dem Endergebniss der Wahrheit viel näher geblieben; denn wenn er auch die Ursachlichkeit nicht in ihrer wahren Bedeutung begreift, so leugnet er doch nicht die Wirklichkeit des Wahrgenommenen; und seine Auffassung der Kategorie als Gewohnheit bewahrt ihr ebenso den subjektiven Charakter, wie die realistische Auffassung derselben, wonach sie eine der Seele von Natur innewohnende Beziehungsform ist. In beiden Fällen ist die Ursachlichkeit nichts Wirkliches, sondern ein blosses Denken; das, was allein wirklich ist, ist die zeitliche, in allen Fällen sich gleich wiederholende Folge des Einen (Wirkung) auf das Andere (Ursache). Die Ursachlichkeit bringt in diese zeitliche Folge keine neue, seiende Bestimmung hinein, sondern sie hilft nur der Seele das Wunderbare einer solchen Folge begreifen, indem sie den Vorgang nunmehr als Erzeugung nimmt.

Deshalb verdient Kant weit eher als Hume den Namen eines Skeptikers; Kant bezweifelt die Wirklichkeit von all unserer Erkenntniss, während Hume das Wahrgenommene als wirklich stehen lässt, ebenso die Folge des Einen auf das Andere und nur die Ursachlichkeit als eine gegenständliche Bestimmung nicht anerkennt, wobei die Auffassung derselben als subjektive Gewohnheit zwar falsch, aber für die Erkenntniss des Seienden völlig unschädlich bleibt. Hume wird selbst bis in die neueste Zeit von den Philosophen zu den Skeptikern gerechnet; anscheinend nur deshalb weil er seine Auffassung von der Ursache in der Ueberschrift der Abth. V. selbst als eine skeptische bezeichnet hat.

8. (Abth. V. Abschnitt 1. S. 49.) Auflösung der Zweifel.

Im vorgehenden Abschnitt hat Hume die Gewohnheit als das Prinzip bezeichnet, weshalb mit der Vorstellung der

Ursache nach wiederholter Wahrnehmung sich die Vorstellung der Wirkung verbindet. Hume bemerkt nun selbst, dass zwischen dem blossen Eintreten einer solchen Vorstellung und dem Glauben an die Wirklichkeit ihres Gegenstandes noch ein grosser Unterschied ist. Da nun bei dem Schliessen aus Thatsachen auf ihre Wirkungen dieser Glaube besteht, so versucht hier Hume die Quelle dieses Glaubens darzulegen. Auch hier verwechselt indess Hume subjektive Zustände im Vorstellen mit objektiven Zuständen und mit Beziehungen auf ein Gegenständliches. Nach Hume ist der Glaube von der blossen, erdichteten Vorstellung nur in der Stärke des Vorstellens unterschieden; ähnlich hat Hume schon die Wahrnehmungen durch die Stärke von den blossen Vorstellungen unterschieden. Allein dies ist ein Irrthum. In dem Fürwahrhalten oder in dem Glauben (Ueberzeugung, Gewissheit) liegt etwas ganz Anderes als ein solcher höherer Grad des Vorstellens; er enthält vielmehr ein Auffassen seines Inhaltes als eines Gegenständlichen und Seienden. Es kann z. B. sein, dass man von einem Roman viel tiefer und lebendiger aufgeregt wird, und seine Scenen sich weit stärker vorstellt als das Haus, was man in seiner Zerstreuung sich gegenüber sieht; hier ist die letzte Vorstellung, als solche, viel schwächer wie jene; dennoch verbindet sich das Fürwahrhalten nur mit der schwachen und nicht mit der starken.

Hume selbst bezeichnet an andern Stellen den Unterschied beider als ein Gefühl; dies sagt schon mehr als einen blossen Unterschied im Grade. Richtiger ausgedrückt, sind es vielmehr seiende Elemente der Seele, welche hier hinzutreten und dem reinen Wissen die Besonderungen geben, wodurch es zu den unterschiedenen Wissensarten sich gestaltet, deren sechs bestehen, und von denen das Glauben oder die Gewissheit nur eine Art ist, wie in B. I. S. 57 näher dargelegt worden ist. Welcher Art und Natur diese seienden Elemente sind, ist der menschlichen Erkenntniss entzogen; man hat auch hier nur das Ergebniss vor sich, was sich in dem Fürwahrhalten offenbart, d. h. in dem Auffassen des vorgestellten Inhaltes als eines Seienden und Wirklichen, von seiner Vorstellung

Unterschiedenen. — Hume hat ganz Recht, wenn er sagt, dass dieser Zusatz im Glauben mehr sei als ein blosses Vorstellen; es ist ein seiendes Element (Hume sagt: Gefühl), was festen Gesetzen unterliegt und von der Seele nicht beliebig dem blossen Vorstellen hinzugefügt werden kann.

Deshalb ist es falsch, wenn Hume die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Folgen einer Ursache nur aus dem höheren Grade ableitet, mit der die Ursache vorgestellt werde. Dies ist schon oben erledigt. Wenn sich mit einer bekannten Ursache und ihrem Dasein nicht blos die Vorstellung, sondern der Glaube oder die Gewissheit ihrer Wirkung verbindet, so liegt dies auch hier nicht in subjektiven Gewohnheiten des Vorstellenden, sondern in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, womit Ursache und Wirkung aneinandergeknüpft sind. Deshalb wird, wenn man an das Dasein der Ursache glaubt, auch das Eintreten der Wirkung nicht blos vorgestellt, sondern geglaubt. Die Gewissheit pflanzt sich hier von der Ursache auf die Wirkung nicht durch eine psychologische Gewohnheit innerhalb des Vorstellens fort, sondern die Gewissheit der Wirkung beruht hier auf dem II. Fundamentalsatze (B. I. 68. 81), wonach das sich Widersprechende unmöglich ist. In der Ursache liegt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Wirkung; indem ich also ein Ding als Ursache auffasse, erkenne ich damit diese Allgemeinheit an, und ich muss deshalb auch das Eintreten der Wirkung für gewiss halten, wenn ich die Ursache glaube, d. h. als daseiend anerkenne, und die Regel, welche eine bestimmte Wirkung damit verknüpft, für richtig halte.

Alle Folgerungen aus Thatsachen sind deshalb reine logische Konklusionen, deren Wahrheit auf der Wahrheit des Gesetzes (Obersatzes) und des Daseins des *terminus medius* beruht, und sich, wie in der Geometrie, nur durch die Unmöglichkeit des Widerspruchs daraus ableiten. (B. I. 81.)

Wenn diese Folgerungen dennoch nicht die mathematische Gewissheit erreichen, so liegt dies nicht in ihrer logischen Form, sondern in der Ungewissheit des Obersatzes,

der nur auf der Induktion beruht und deshalb für seine Allgemeinheit keine volle Gewissheit bietet.

Hume verkennt dies und meint, die Gewissheit der Wirkung entspringe nur aus der Gewissheit, mit der die Ursache geglaubt werde; das Uebrige werde durch Gewohnheit vermittelt. Vielmehr wird die Verbindung beider und die Konklusion durch einen rein logischen, deshalb apodiktische Gewissheit mit sich führenden Schluss vermittelt, und die Schwäche liegt nur in dem Obersatze.

Deshalb sind auch die Analogien, welche Hume aus der Aehnlichkeit und der Berührung herbeizieht, ganz ungeeignet; diese wirken allerdings nur durch die subjektiven Gesetze der Gedankenverbindung und können dadurch wohl zu einer Steigung des Grades im Vorstellen führen; aber diese darf nie mit der Gegenständlichkeit des Vorgestellten verwechselt werden. Unter „Berührung“ ist übrigens nach Hume hier nur steigende Annäherung an den die Ursache enthaltenden Gegenstand zu verstehen, wie die Beispiele S. 48 ergeben. Die aus Cicero in der Anmerk. S. 54 angezogene Stelle ist nachzusehen in B. 62. S. 263 der philosoph. Bibliothek.

9. (Abth. VI. S. 57.) Ueber die Wahrscheinlichkeit.

Der in Nummer 8 gerügte Irrthum Hume's setzt sich in diesem Abschnitt fort. Die Gewissheit, als Wissensart, hat im Unterschied von der Erkenntniss ihre Grade (B. I. 60); sie kann abnehmen und zur Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit herabsinken. Diese Unterschiede kommen offenber von den seienden Elementen, welche überhaupt dem reinen Vorstellen bei der Gewissheit hinzutreten und es zu einer besondern und eigenthümlichen Wissensart umwandeln. Allein es ist unrichtig, diese Elemente, wie Hume thut, nur als stärkere Grade des Vorstellens zu nehmen; vielmehr besteht die Wirkung dieser Elemente in dem ganz neuen Zusatz, dass nunmehr der vorgestellte Inhalt als ein gegenständlicher ausserhalb des Vorstellens d. h. als ein wahrer gilt. Diese Wirkung ist das Eigenthümliche der Gewissheit und nicht jener blosse höhere Grad, der ja auch mit einem blossen Phantasiebilde sich bekanntlich verbindet; vornehmlich wenn starke Gefühle hinzutreten. Ist dies richtig, so fällt die Ausführung Hume's in dieser Abtheilung, wonach die Wahrscheinlichkeit sich nur aus der häufigen Wiederholung derselben Vorstellung in der Seele entwickeln soll. Die Seele unterscheidet auch hier sehr bestimmt zwischen blos subjektiven Gedankenerweckungen und zwischen der Beziehung der Vorstellungen auf wirkliche Gegenstände. Deshalb folgert sie aus dem Hören eines Wortes durchaus nicht die Wahrscheinlichkeit seines Gegenstandes, obgleich die subjektive Verbindung beider hier im höchsten Maasse Statt hat und mithin nach Hume's Auffassung hier diese Wahrscheinlichkeit von der Seele angenommen werden müsste. Es kommt hinzu, dass bei der mathematischen, aus der Mehrzahl der Fälle abgeleiteten Wahrscheinlichkeit die Seele sich die vielen einzelnen gleichen Fälle gar nicht wirklich einzeln vorstellt, sondern sich mit der blossen Zahl begnügt. Nach Hume müsste aber dieses wiederholte Vorstellen der einzelnen Fälle wirklich geschehen, denn nur dann könnte die Vorstellung einen höheren Grad erlangen.

Es bleibt auffallend, dass ein so feiner und scharfsinniger Denker, wie Hume, diesen Unterschied nicht bemerkt hat und an dieser Verwechslung durch sein ganzes Werk beharrlich festhält, wie das Folgende ergeben wird. Offenbar hat ihn das Bestreben, die Ursachlichkeit auf die Gewohnheit zurückzuführen, diese Unterschiede übersehen lassen.

10. (Abth. VII. Abschnitt 1. S. 60.) Ueber die nothwendige Verknüpfung.

Dieser Abschnitt beschäftigt sich zunächst mit dem Unterschied der moralischen und mathematischen Wissenschaften. Hier ist Hume's Darstellung sehr schwach und unvollständig. Es kann hier einfach auf das Bezug genom-

men werden, was in den Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (B. III. S. 91) und in B. I. S. 79 ausgeführt worden ist. Demnächst behandelt dieser Abschnitt die Kraft in der Ursache, welche die Wirkung hervorbringt. Es ist bereits oben (Nummer 5) gezeigt worden, dass diese Kraft eine Erfindung der Seele ist, um sich die Erzeugung der Wirkung aus der Ursache verständlicher zu machen. Ebenso ist dort dargelegt worden, dass die Einführung einer solchen Kraft als Vermittlerin die Schwierigkeit nicht hebt, sondern nur verschiebt.

Man kann deshalb Hume in seinen hier gegebenen Ausführungen über die Unerkennbarkeit einer solchen erzeugenden Kraft beitreten, aber nicht deshalb, weil, wie Hume meint, diese Kraft existire und nur unerkennbar sei, sondern weil sie gar nicht existirt und ein blosses Gebilde der Phantasie ist.

Dagegen ist die Kraft davon wohl zu unterscheiden, welche in dem thätigen Fühlen (B. I. 3) wahrgenommen wird. Diese Kraft wird vermittelst der Muskeln und Nerven wirklich gefühlt und ist daher eine seiende Bestimmung, welche sich zu der Bewegung und zu dem Drucke besondert. Hume vermischt diese seiende Kraft mit jener erdachten Kraft in der Ursache und erklärt beide für unerkennbar. Dies ist ein Irrthum. Die gefühlte Kraft in der Schwere der Körper, in der Elastizität, in dem Drucke, in der Bewegung ist ein Wirkliches und deshalb auch in seinem Wesen durch den Sinn des Fühlens gegeben. Es ist ein Fehler der Naturforscher und Philosophen, dass sie diese gefühlte Kraft, welche in der Bewegung und dem Druck enthalten ist, auf die Entstehung der Wirkung aus der Ursache übertragen und damit das Wort: „Kraft" so zweideutig gemacht haben, dass grosse Verwirrung in den Wissenschaften daraus entstanden ist.

Viele Systeme nahmen an jener eingebildeten Kraft Anstoss; sie fühlten, dass damit die Schwierigkeit nicht beseitigt wurde, die in der Erzeugung des Einen aus dem Andern für das Begreifen besteht; sie liessen deshalb diesen Begriff der Kraft fallen und setzten an deren Stelle die Wirksamkeit Gottes. Es sind dies die Systeme des

Occasionalismus, für welche Descartes und Malebranche die Bahn gebrochen haben. Hume hat diese Lehre hier bekämpft. An sich ist indess dieser Occasionalismus nicht so verkehrt, wie er auf den ersten Blick erscheint. Will man einmal mit der blossen regelmässigen Folge des Einen auf das Andere sich nicht begnügen; verlangt man noch nach einer Vermittelung, so ist am Ende eine Vermittelung durch die Allmacht Gottes natürlicher, als durch eine in die Ursache verlegte geheime Kraft, die man weder begreifen noch erkennen kann. Will man einmal zu Unbegreiflichkeiten fortgehen, so ist es einfacher, bei der Allmacht Gottes stehen zu bleiben, als bis zu solchen erdichteten geheimnissvollen Kräften fortzuschreiten. Allein Hume macht mit Recht gegen Beides geltend, dass die Schwierigkeit dieselbe bleibe. „Wir verstehen", sagt Hume, „ebensowenig, wie aus dem Wollen des höchsten „Wesens ein Anderes hervorgehen kann, als wie dies aus „geheimnissvollen, in der Ursache wirkenden Kräften ge„schehen kann." Die in der Anmerk. S. 64 angezogene Stelle aus Locke ist zu finden in B. 50 S. 246 der phil. Bibliothek.

11. (Abth. VII. Abschnitt 2. S. 73.) Ueber die nothwendige Verknüpfung.

Nachdem Hume im Vorhergehenden dargelegt hat, dass man die in der Ursache enthaltene erzeugende Kraft nicht wahrnehmen und ihre Wirksamkeit nicht begreifen könne, geht er auf die Frage über: Woher ist trotzdem dieser Begriff der Kraft gekommen? Ein Eindruck, dessen Kopie dieser Begriff wäre, ist nicht vorhanden; folglich ist diese Kraft, sagt Hume, ein blosses Hirngespinnst. — Hätte Hume hier geendigt, so hätte er Recht gehabt; diese Kraft ist in Wahrheit nur ein anderes Wort für die Erzeugung, den Kern der Ursachlichkeit, welche als reine Beziehungsform nur im Denken besteht. Allein Hume geht weiter und sucht nach einer Ableitung dieses Begriffes aus demselben Prinzip der Gewohnheit, was er schon bisher benutzt

hat. Die subjektive Verknüpfung der Vorstellungen, die durch die häufigen, gleichzeitigen oder sich folgenden Wahrnehmungen ihrer Gegenstände in der Seele sich bildet, und deren Wirksamkeit bei dem Eintreten der ersten Vorstellung man fühlt, ist nach Hume das Urbild oder der Eindruck, nach welchem jener Begriff der Kraft gebildet worden ist. — Auch hier kann nur das Frühere wiederholt werden; die Seele unterscheidet sehr genau diese subjektive Folge der Vorstellungen und die gegenständliche in den Dingen. Jene ist in vielen Fällen, wie bei dem Sprechen und Schreiben und bei der Erinnerung an Gesehenes, ebenso stark vorhanden wie bei der Folge von Vorstellungen einer Ursache und Wirkung; dennoch nimmt die Seele jene Verbindungen nur als subjektive, ohne ihnen eine Verbindung in den damit vorgestellten Dingen selbst unterzulegen; nur bei der Ursachlichkeit setzt sie der an sich ebenfalls vorhandenen subjektiven Verbindung noch ein Anderes hinzu, nämlich die Beziehung auf ein Gegenständliches und die Annahme, dass auch dieses Gegenständliche verbunden sei. Darin und nicht in der blossen Folge der Vorstellungen liegt das Wesen der Ursachlichkeit, und somit auch der in sie verlegten geheimnissvollen Kraft.

In der Anmerkung *E.* zu diesem Abschnitt ist Hume der Wahrheit ganz nahe, er erkennt an, dass die Kraft der Ursache nur eine Beziehung im Denken ist. Damit war Alles gesagt. Allein Hume vermischt sie dann mit der gefühlten Kraft, welche etwas ganz Anderes und Wirkliches ist, und kommt so zuletzt wieder darauf zurück, jene Kraft der Ursache dieser gleich zu stellen und beide aus dem subjektiven Gefühl der Gedankenverbindung abzuleiten; anstatt dass er einfach bei der Beziehungsform des Denkens hätte stehen bleiben sollen.

Uebrigens erhellt aus dem hier Bemerkten, dass die Ueberschrift dieses Capitels, welches in Wahrheit nur von der in der Ursache angenommenen Kraft handelt, unrichtig ist, denn die „nothwendige Verknüpfung" ist etwas Anderes und höchstens nur die Folge der Kraft. Genauer aufgefasst ist die Nothwendigkeit nur eine Bestimmung, welche dem Wissen, aber nicht dem Sein angehört. Bd. I. S. 62.

12. (Abth. VIII. Abschnitt 1. S. 79.) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit.

Schon bisher hat Hume von der nothwendigen Verknüpfung gesprochen, indess ist bereits am Schluss der Erläuterung 11 gezeigt worden, dass Hume bisher nur den Begriff der Kraft behandelt hat, so erklärt es sich, dass er hier noch einmal von der Nothwendigkeit, als etwas Neuem, zu sprechen beginnt. Im Haupttheile behandelt Hume hier die Nothwendigkeit; er wiederholt indess nur die bereits behandelten Bestimmungen der Ursachlichkeit und nothwendigen Verknüpfung; er erklärt Nothwendigkeit und Verknüpfung für identisch. Deshalb kehrt denn auch seine bereits früher gegebene Erklärung wieder, dass die Nothwendigkeit nichts ist, als eine Gewohnheit, von zwei oft beisammen gewesenen Vorstellungen beim Eintritt der einen auch die andere sich vorzustellen. Die Verknüpfung der Dinge selbst ist nach Hume nicht die Nothwendigkeit, sondern sie ist nur der Grund, dass ihre Vorstellungen in der Seele sich folgen, und nur das Gefühl dieser Folge im Vorstellen soll die Nothwendigkeit sein.

Abgesehen von der schon gerügten Verwechselung des Objektiven mit dem Subjektiven hierbei, hat Hume auch den Begriff des Nothwendigen an sich nicht vollständig erfasst. Die Nothwendigkeit ist zwar in der Ursachlichkeit mit enthalten, allein sie ist nicht identisch mit ihr; sie zeigt sich auch noch in anderen Vorstellungen, und näher betrachtet ist sie keine Beziehungsform, sondern eine Wissensart. Die Natur dieser und ihr Unterschied von den Beziehungen ist B. I. S. 56 dargelegt worden. Solche Wissensarten sind unter andern das bekannte, das gesteigerte, das gewisse und das nothwendige Wissen. In allen diesen Arten kann der Inhalt der Vorstellung derselbe bleiben und doch bald als ein bekannter, bald als ein gewisser, bald als ein nothwendiger u. s. w. vorgestellt werden. Die Lehrsätze der Geometrie sind z. B. dem Schüler vor dem Beweise beim ersten Hören nur ein blosses

Wissen; dies Wissen wird ein gewisses, wenn der Schüler auf die Autorität des Lehrers hin den Satz glaubt; aber erst nach dem Beweise wird sein Wissen dieses Lehrsatzes ein nothwendiges, und doch hat der Inhalt des Lehrsatzes sich bei diesen verschiedenen Arten seines Wissens nicht im Mindesten geändert. Das Nothwendige ist deshalb keine gegenständliche, den Dingen anhaftende Bestimmung, sondern nur eine Art, sie vorzustellen. Auch die gewöhnliche Logik erkennt dies an, indem sie die Nothwendigkeit zur Modalität der Urtheile rechnet. Dennoch wird später in der Metaphysik dies vergessen und das Nothwendige als eine Bestimmung der Dinge selbst behandelt. Es ist ein Hauptziel des Realismus, die Philosophie vor diesem Irrthum zu schützen und sich immer bewusst zu bleiben, dass die Wissensarten, ebenso wie die Beziehungsformen, nur dem Denken angehören, aber nichts Wirkliches bezeichnen.

Jede Wissensart, als ein mit seienden Elementen durchzogenes Wissen (B. I. 57), hat ihre bestimmten Ursachen, an welche sie geknüpft ist. Die Nothwendigkeit haftet 1) an dem Wahrnehmen; alles Wahrgenommene wird nothwendig für daseiend gehalten; 2) an dem Widerspruch; alles sich Widersprechende wird nothwendig für nicht daseiend oder unmöglich gehalten; und 3) an den Beziehungsformen, von denen die zusammengehörenden Bestimmungen als nothwendig verbunden vorgestellt werden; deshalb hat die Ursache nothwendig eine Wirkung; deshalb hat die Substanz nothwendig Accidenzen; das Ganze Theile; das Aeussere ein Inneres u. s. w.

Hieraus erhellt, dass der Begriff der Nothwendigkeit viel weiter reicht, als Hume meint, und dass er nicht, wie Hume thut, auf die Kategorie der Ursachlichkeit beschränkt werden kann.

Nach diesen Vorbemerkungen wird die Darstellung Hume's sich leichter verstehen lassen. Alles läuft in derselben auf den Satz hinaus, dass die menschlichen Handlungen ebenso regelmässig und gleichförmig mit bestimmten Motiven verknüpft seien, wie die Ereignisse in der Natur es mit ihren Ursachen sind.

Diese Regelmässigkeit stellt Hume sehr klar und überzeugend dar. Er zeigt auch, dass sie durch scheinbare Ausnahmen nicht aufgehoben werde, weil neben der äusseren Ursache auch der Charakter und das Temperament des Menschen mitwirken, so dass, wenn man alle diese Umstände in Rechnung zieht, die Regelmässigkeit ohne Ausnahme besteht. Dies letzte Moment ist die Empfänglichkeit, welche als zweiter Faktor neben der äussern Ursache die Gefühle und Motive bewirkt; sie ist indess von Hume nicht erschöpft, wie die Vergleichung mit B. XI. S. 36 ergiebt, wo diese Lehre ausführlicher dargestellt ist.

Bis hier kann man Hume beitreten. Allein nun folgt sein Irrthum, indem er diese Regelmässigkeit mit der Nothwendigkeit verwechselt, und aus jener die Nothwendigkeit alles menschlichen Handelns ableitet.

Zunächst scheinen beide Begriffe allerdings identisch; allein in Wahrheit ist die Nothwendigkeit, wie gezeigt worden, nur im Denken. Sie entsteht allerdings aus der Regelmässigkeit thatsächlicher Verbindungen dann, wenn im Denken der einzelne Fall unter die Regel subsumirt wird. Dann, aber auch erst dann, wird die Folge für das Denken, auf Grund des zweiten Fundamentalsatzes (B. I. 62. 68.), eine nothwendige. Aber diese Nothwendigkeit hängt nicht den Dingen und auch nicht dem Handeln an; sondern ist nur eine besondere Art, dieselben sich vorzustellen. Die einzelne wahrgenommene Handlung hat keine Nothwendigkeit; dies fühlt Jeder; erst wenn man eine Regel herbeiholt und sie als darunter gehörig erkennt, wird die Handlung, als Glied solcher Regel, als eine nothwendige vorgestellt.

Ist dies richtig, so erhellt, dass die Nothwendigkeit überhaupt in dem Seienden nicht besteht; weder in der Natur noch in dem Handeln; nur die Regelmässigkeit wird in beiden angetroffen, aber keine Nothwendigkeit. Erst durch Subsumtion der Handlung unter eine Regel wird die Handlung als eine nothwendige vorgestellt; aber sie selbst wird damit keine nothwendige.

Wenn deshalb Hume fragt: Wie kommt es, dass die Menschen allgemein die Regelmässigkeit zwischen Motiv und Handeln anerkennen und doch die Nothwendigkeit des

Handelns leugnen, so liegt der Grund eben darin, dass die Nothwendigkeit nur im Denken ist, aber keine seiende Bestimmung des Handelns bildet. Deshalb wird sie nicht innerlich wahrgenommen; deshalb fühlt sich Jeder, trotz der Regelmässigkeit, doch in seinem Handeln frei, d. h. er fühlt, dass keine eiserne Kette der Nothwendigkeit sein Handeln an das Motiv knüpft, sondern nur, dass es ihm zeitlich folgt.

Das ist die wahre Lösung dieser bestrittenen Frage. Das Weitere ist in B. XI. S. 81 ausgeführt. Neuerlich hat Stuart Mill dieselbe Ansicht aufgestellt; allein seine Begründung ist mangelhaft, weil ihm die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung der Dinge gilt.

Hume war dieser Lösung ziemlich nahe. Er giebt zu, „dass man beim Handeln keine Verknüpfung zwischen Motiv „und Handlung fühle, während man sich einbilde, eine „solche Verknüpfung in den Naturvorgängen erkannt zu haben." Deshalb, meint Hume, halte man nur diese für nothwendig, aber die Handlungen für frei, obgleich doch die Verbindung bei beiden und somit die Nothwendigkeit bei beiden in gleicher Weise bestehe.

Vielmehr hätte Hume folgern sollen: Da die Nothwendigkeit also nicht gefühlt wird, so ist sie auch kein Seiendes; deshalb besteht die Nothwendigkeit weder im Natürlichen, noch im Handeln; sie kommt erst durch das Denken herbei, wenn man das Einzelne unter eine Regel subsumirt. Deshalb besteht zwar die Regelmässigkeit im Handeln; deshalb folgt dem bestimmten Motiv regelmässig die bestimmte Handlung; aber es besteht keine Nothwendigkeit dabei; das Handeln des Menschen ist frei, d. h. nicht nothwendig, sondern nur regelmässig. In der Anmerk. F, die Hume später hinzugefügt hat, steht er dieser Ansicht ganz nahe. Er erkennt da bestimmt an, dass die Nothwendigkeit nur im Denken ist, und dass sie bei dem Handeln nicht gefühlt wird. Hier lag der Schluss ganz nahe, dass deshalb das Handeln, als zum Sein gehörig, frei sein müsse. Hume wurde nur deshalb an diesem Schluss gehindert, weil er die Regelmässigkeit mit der Nothwendigkeit verwechselte.

Gerade weil der Mensch sein Inneres genauer übersieht und weiss, dass da keine Nothwendigkeit zwischen Motiv und Wollen besteht, deshalb leugnet er diese Nothwendigkeit für sein Handeln; aber weil dieses genaue Eindringen in das Innere bei der Natur für ihn nicht möglich ist, deshalb lässt er sich diese Nothwendigkeit in den Naturvorgängen gefallen. Er bildet sich nicht ein, wie Hume meint, hier die Nothwendigkeit bemerkt zu haben; er ist hier nur bereiter, die erkannte Regelmässigkeit mit der Nothwendigkeit zu vertauschen, weil er hier in das Innere der Natur nicht so wie in seine Seele blicken und sich nicht so überzeugen kann, dass auch da kein nothwendiges Band vorhanden ist.

Wenn Hume meint, der Streit über die Freiheit oder Nothwendigkeit des menschlichen Handelns sei ein blosser Wortstreit, so hat er Recht, insofern man mit ihm Regelmässigkeit und Nothwendigkeit als identisch nimmt; sind aber beide Begriffe unterschieden, wie dies offenbar der Fall ist, dann ist der Streit kein blosser Wortstreit; obgleich man zugeben kann, dass die unzweifelhaft bestehende Regelmässigkeit des menschlichen Handelns die Hauptsache ist, und die Abhaltung der Nothwendigkeit von demselben trotz seiner Regelmässigkeit ein feineres uud schärferes Denken erfordert, was nicht Jedermanns Sache ist. Interessant ist auch die der spätern Ausgabe zugesetzte Anmerk. G. S. 92. Der Realismus bestreitet die seiende Natur des Entstehens oder des Werdens von einem aus oder durch ein anderes (man sehe B. I. S. 41); vielmehr ist dieser Begriff nach ihm nur ein anderes Wort für den bereits erörterten Begriff der Kraft, welche in der Ursache wohnen und die Wirkung hervorbringen soll. Indem diese Kraft sich nur als eine Beziehungsform des Denkens erwiesen hat, muss dasselbe auch von der Erzeugung gelten, obgleich man sie beinahe allgemein noch heutzutage als einen seienden Vorgang nimmt. Die Erzeugung ist wie die Kraft nur eine Verdoppelung der Ursachlichkeit; im Sein ist nur die zeitliche Folge des einen (Wirkung) auf das andere (Ursache).

Es ist nun sehr merkwürdig, dass Hume bei der spä-

teren Ausgabe seines Werkes, wo er die Anmerk. G hinzugefügt hat, schon ganz zu denselben Resultaten gelangt ist, wie diese Anmerkung G ergiebt. Nur den Unterschied zwischen Regelmässigkeit (Hume sagt: „Beständigkeit“) und Nothwendigkeit vermag er sich nicht klar zu machen. Erst wenn letztere ebenfalls als eine Wissensart, welche nur innerhalb des Denkens und Vorstellens besteht, erkannt worden ist und aus dem Seienden entfernt wird, lösen sich alle Schwierigkeiten, die dem Freiheitsbegriffe anhaften.

13. (Abth. VIII. Abschnitt 2. S. 95.) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit.

Im ersten Theile dieses Abschnittes führt Hume mit viel Geschick aus, dass schon eine für das menschliche Handeln bestehende Ursachlichkeit auch alle Zurechnung und Strafbarkeit desselben aufhebe. Hier ist Hume ganz im Rechte. Das völlig grundlose Handeln, bei dem selbst der handelnde Mensch nicht wissen kann, was er in der nächsten Minute thun werde, ist der reine Zufall. Man vergleiche B. XI. S. 83. Deshalb ist die Regelmässigkeit des Handelns bei gleichen Ursachen für die menschliche Gesellschaft gar nicht zu entbehren; alle Einrichtungen und Gesetze sind darauf gegründet und haben nur dadurch eine Bedeutung. Allein mehr als diese Regelmässigkeit ist nicht nothwendig; insbesondere nicht die Nothwendigkeit, welche Hume auch hier nur deshalb folgert, weil er sie mit der Regelmässigkeit verwechselt. Wenn Hume S. 97 auch die Freiheit des Handelns mit der Moralität für verträglich erklärt, so hängt dies mit dem S. 94 aufgestellten Begriff zusammen, wonach er die Freiheit nicht als Freiheit des Willens, sondern als die Freiheit dem Willen gemäss zu handeln nimmt, d. h. als eine Macht. (B. XI. S. 77.) Indess treten bei der Annahme der Regelmässigkeit manche Bedenken über die Zulässigkeit der Strafen, über die Möglichkeit der Reue, der Gewissensbisse, der Busse, der Vergebung u. s. w. auf, die eine sorgfältige Untersuchung verdienen. Das Wichtigste davon ist B. XI. 86 zu finden. Hume kommt in diesem Abschn. II nur auf Einzelnes davon zu sprechen. Zunächst behandelt er die Frage, wie sich die Allmacht und Allwissenheit Gottes mit der Nothwendigkeit des menschlichen Handelns vertrage. Er bemerkt sehr richtig, dass bei Annahme eines solchen höchsten Schöpfers man entweder alles Uebel und Böse in der Welt leugnen, oder Gott als den wahren Urheber desselben anerkennen müsse.

Die erste Alternative ist nicht sowohl von den Stoikern, als von Spinoza vertheidigt worden. Nach Spinoza sind Recht und Unrecht nur verworrene Begriffe, die mit der Auffassung der Welt in ihrer Totalität verschwinden. Es ist auffallend, dass Hume Spinoza nicht nennt. Auch Leibnitz mit seiner Theodicee gehört hierher, wonach Gott die Welt so gut geschaffen hat, als es ihm überhaupt möglich war.

Hume's Widerlegung in Bezug auf diese Alternative ist schwach, mindestens in der Form. Im Grunde hat er aber Recht, dass der Schmerz und das Böse etwas Positives und Wirkliches sind, was durch das blosse Denken und Beziehen auf das Ganze nicht aufgehoben und beseitigt werden kann. Dieses Positive des Schmerzes kann damit für den Leidenden nicht beseitigt werden; man kann höchstens sagen: dieser Schmerz ist um einer grösseren Lust willen für Andere oder für ihn nothwendig. Allein dann erschüttert diese Ausflucht wieder die Allmacht Gottes, die es ja hätte besser einrichten können. In Bezug auf das Böse ist die Analogie nicht so leicht, als Hume sie sich macht; hier hängt Alles von dem Begriff des Sittlichen ab, dessen Erörterung hier zu weit führen würde. Man vergleiche B. XI. S. 76.

Bei der zweiten Alternative erklärt Hume offen, dass ihre Lösung über seine Kräfte gehe. Dieses Geständniss würde für einen Philosophen sehr beschämend sein, wenn man nicht annimmt, dass diese Sätze nur eine feine Ironie sind, mit der von nun ab Hume sich gegen die christlichen Dogmen wendet. Er zeigt ihre Widersinnigkeit vor dem Richterstuhle der Vernunft; allein er verfehlt nie, am Schluss

mit einem versteckten Lächeln eine tiefe Verbeugung vor dem Glauben zu machen und so die Geistlichkeit sich vom Halse zu halten. In den folgenden Abtheilungen tritt diese Ironie deutlicher hervor; man könnte deshalb diese Ironie schon hier vermuthen, wenn man nicht annehmen müsste, dass die Ungläubigkeit Hume's sich bis zur Leugnung eines allmächtigen und allweisen persönlichen Gottes nicht ausgedehnt hat; dann ist die Stelle ernst zu nehmen. Hätte Hume die Ethik Spinoza's studirt, so hätte ihm die Lösung, an der er hier verzweifelt, nicht schwer fallen können. Indem nach Spinoza die Begriffe von recht und sittlich nur relative Gültigkeit für den beschränkten Menschen haben, bei Gott aber nicht bestehen, fällt die ganze Schwierigkeit hinweg.

14. (Abth. IX. S. 102.) Ueber die Vernunft der Thiere.

Hume benutzt hier das Handeln der Thiere, um auch an diesen die Wahrheit des Satzes zu erweisen, dass die Ursachlichkeit nur eine Gewohnheit ist, nehmlich früher beisammen gewesene Vorstellungen auch später wieder zusammen vorzustellen. Hume sagt: „Die Thiere haben keine Vernunft wie die Menschen; wenn deshalb das Folgern von Thatsachen auf einer Denkthätigkeit der Vernunft beruht, so könnte es bei Thieren nicht Statt haben. Dennoch zeigt die Erfahrung, dass die Thiere, genau wie die Menschen, aus der Erfahrung lernen und folgern; also ist dies Folgern kein Produkt des vernünftigen Denkens, sondern nur eine Gewohnheit, wonach die eine Vorstellung thatsächlich eine zweite wach ruft, wenn beide früher oft in der Seele beisammen gewesen sind."

Es ist ein sinnreicher Gedanke, das Handeln der Thiere zur Bestätigung dieser Theorie zu benutzen. Indess fällt diese Bestätigung, wenn man zwar zugiebt, dass bei den Thieren und Kindern dieses Folgern mit einer solchen Ideen-Association beginnen mag, dies aber nicht ausschliesst, dass der wahre Begriff der Ursachlichkeit sich später bei dem

reifern Kinde herausbildet. Bei den Thieren mag es ungewiss bleiben, wie weit sie von jener Ideen-Association zur Ausbildung der reinen Beziehungsform der Ursachlichkeit und zu den Begriffen des Allgemeinen und Nothwendigen vorschreiten.

Ueberhaupt muss man festhalten, dass Hume nicht die Regelmässigkeit in den Naturvorgängen leugnet; er bestreitet nur, dass der Mensch sie erkennen kann; er leugnet auch die Begriffe der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht; er behauptet nur, dass sie selbst als Vorstellungen nicht in voller Reinheit bestehen, sondern auf der Gewohnheit beruhen, in Folge welcher eine Vorstellung die andere erweckt; deshalb wecke auch der Glaube an die Wahrheit der einen den Glauben an die Wahrheit der zweiten.

Im Grunde ist hiernach die Lehre Hume's von der Lehre des Realismus und der gewöhnlichen Meinung nicht sehr verschieden. Auch der Realismus nimmt die Beziehungen und Wissensarten nur als subjektiv, als blosse Formen und Arten des Denkens; auch der Realismus erkennt, wie Hume, im Sein nur die zeitliche Folge des Einen auf das Andere; der Unterschied liegt nur darin, dass Hume auch innerhalb des Denkens die wahre, umfassende Bedeutung dieser Begriffe leugnet und sie in eine Gewohnheit, die Vorstellungen zu verbinden, umwandelt, was allerdings das Wesen dieser Begriffe völlig vernichtet und selbst in der Mathematik ihre Geltung zerstört, wo erweislich die wahre Allgemeinheit der Lehrsätze und nicht blos die induktive erreicht wird. (B. I. 79.) Für alle andern Wissenschaften stimmt der Realismus mit Hume überein; in allem andern Wissen von dem Seienden bleibt die Allgemeinheit der Gesetze nur eine Vermuthung, die blos auf der Induktion beruht, und es ist ein Missbrauch, die Allgemeinheit in ihrem wahren Sinne für die übrigen Wissenschaften ebenso zu behaupten wie für die Mathematik.

Hume wird jedoch von der wahren Allgemeinheit und Nothwendigkeit auch im Denken nichts wissen; sie sind ihm auch da nur eine Gewohnheit; hierin liegt sein Irrthum; in der Seele, im Denken bestehen allerdings diese Kategorien in ihrer vollen, weit über die Gewohnheit hinaus

gehenden Bedeutung; aber ihre Wahrheit für das Seiende ist mit Ausnahme der Mathematik zwar keine Gewohnheit, aber doch nur eine Vermuthung.

Es ist sehr auffallend, dass Hume in der Anmerk. H seinen Hauptsatz selbst widerlegt; denn alle Gründe, aus denen er hier die Unterschiede im geschickten Folgern bei den Menschen ableitet, zeigen, dass es sich bei diesem Folgern nicht um eine Gewohnheit handelt, sondern um ein vernünftiges Denken, Beziehen, Trennen u. s. w., was den Begriff der Gewohnheit weit überschreitet. Wo die Gewohnheit wahrhaft die Ursache ist, wie z. B. bei dem Gebrauch der Muttersprache, da ist auch in deren natürlichem Gebrauche kein erheblicher Unterschied unter den Menschen; besteht also bei jenem Folgern ein Unterschied, so muss er mehr als Gewohnheit sein.

15. (Abth. X. Abschnitt 1. S. 107.) Ueber die Wunder.

Hume wendet sich in dieser und der folgenden Abtheilung gegen einzelne religiöse Dogmen, welche nur insofern mit seinem Thema zusammenhängen, als das Fürwahrhalten solcher Dogmen sich auf den Glauben stützt, im Gegensatz zur Erkenntniss, die sich auf die Fundamentalsätze stützt. (B. I. 60. 68.) Die Quelle dieses Glaubens sind die Autoritäten und die Gefühle. (B. I. 68. 85.) Auch der Glaube hat seine Ursachen, aus denen er nach festen Gesetzen entsteht; er gehört zu den Wissensarten, und es kann deshalb auch ein übereinstimmender Glaube bei einem Volke erzeugt und Jahrhunderte lang erhalten werden, selbst wenn der Inhalt dieses Glaubens unwahr ist und der Erkenntniss widerspricht, wie die verschiedenen Religionen dies beweisen. Innerhalb des Wissens ist die Philosophie der Religion überlegen; jene erkennt die Quellen und den Ursprung der Religionen, sie zeigt ihre Unterschiede, ihren Wechsel und ihren Widerspruch mit den Ergebnissen der Erkenntniss oder der auf den Fundamentalsätzen beruhenden Wissenschaften. Allein daraus folgt nicht im Mindesten, dass die Philosophie damit im Stande ist, diesen Glauben zu zerstören. Vielmehr hat der Glaube an seinen eigenen Ursachen eine so feste Stütze, dass er den schlagendsten Widerlegungen der Wissenschaft und selbst dem Widerspruche zu widerstehen vermag, wie die Geschichte lehrt. Nur allmählich weicht der falsche Glaube der sich ausbreitenden Wissenschaft; aber Jahrhunderte vergehen, ehe ein bedeutender Fortschritt hier erreicht wird, und die Vertheidiger des Glaubens haben in ihrer Macht über die Schulen und die Erziehung der Kinder ein sicheres Mittel, diesen Glauben auch auf die kommenden Generationen zu übertragen und von Neuem zu befestigen.

Die Philosophie hat nur die Waffen des Wissens. Die Religion hat die Waffen des Seins, d. h. der Gefühle, der Hoffnung, der Ehrfurcht u. s. w. Diese verschiedenen Waffen treffen einander nicht; es ist, als wenn man mit einem Schwerte von Eisen den Gegner in dem Spiegelbilde erstechen will; er bleibt trotz der Durchbohrung am Leben. Wenn die Philosophie dies vergisst, so macht sie sich lächerlich. Ihre Macht ist im Wissen; hier ist sie die allmächtige Herrin; aber im Sein ist sie schwach; hier muss sie es dem Geschick und der Ausdauer Einzelner überlassen, die Macht der Fundamentalsätze und der Wahrheit allmählich zur Herrschaft über die Gefühle, auf denen der Glaube ruht, zu bringen.

Hume erhebt sich nirgends zu diesem höchsten Gesichtspunkte, der allerdings leicht zum Quietismus verleitet; er gehört zu jenen wackern Kämpfern im Sein, welche die Macht des Glaubens durch Spott und Ironie zu erschüttern suchen.

In diesem Sinne ist diese und die folgende Abtheilung aufzufassen. Das philosophische Element tritt hier zurück; die Darstellung wird durchaus populär und polemisch; aber sie hält sich in einer überaus feinen Ironie, welche stärker wirkt als abstrakte Regeln und direkte Beweise. Indem Hume den Glauben an Wunder nach den Regeln des Wissens prüft, ergiebt sich, dass dieser Glaube nur zu einer Wahrscheinlichkeit führen kann, welche nie im Stande ist,

die gegen die Wunder überhaupt bestehende vernünftige Ueberzeugung zu überwinden. Wer wollte dies bestreiten? Aber dies sind alles nur Kämpfe innerhalb des Wissens, während der Glaube seine Stütze in den seienden Gefühlen hat; deshalb sagt Hume selbst in feiner Ironie, dass er den Glauben nicht bekämpfen wolle, „so weit er durch „die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes in „Jedermanns Brust eingepflanzt sei".

16. (Abth. X. Abschnitt 2. S. 114.) Ueber die Wunder.

Die Darstellung in diesem Abschnitt bedarf keiner Erläuterung; sie ist eine geistreiche und ironische Darlegung, dass die Regeln des Erkennens bei dem Glauben an Wunder mit Füssen getreten werden, und dass nur die Gefühle theils der Berichterstatter, theils der Zuhörer solchen Glauben möglich machen; ein Satz, der oben bereits in streng wissenschaftlicher Form begründet worden ist. Hume schliesst mit der Bemerkung, dass solcher Glaube selbst ein fortwährendes Wunder sei; indess ist er dies nur, wenn man Erkenntniss und Glauben vermischt; werden beide auseinandergehalten, erkennt man an, dass jedes von beiden seine besonderen Grundlagen hat, so verschwindet das Wunderbare in dem Glauben; man muss sich vielmehr über die Philosophen wundern, dass sie so lange versucht haben, mit dem Glauben entweder zusammenzustimmen oder durch die Waffen der Wissenschaft ihn zu besiegen. Beides ist unmöglich, weil die Fundamente beider verschieden sind. Deshalb platzen alle Versöhnungen der Philosophie mit dem Glauben wie Seifenblasen, wenn man sie festhalten will, wie selbst die neueste von Hegel versuchte zeigt. — Uebrigens gehört diese Abhandlung Hume's gegen die Wunder, neben den Argumenten, die Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat dagegen entwickelt hat, zu den bedeutendsten Ereignissen seiner Zeit. Beide Abhandlungen erregten grosse Bewegung und einen lange fortgesponnenen Streit mit der Geistlichkeit. Beide erschöpften auch das Thema; die

spätere Zeit hat nichts Neues hinzugebracht; denn selbst die Erklärung der Wunder aus der Entwickelung der Mythe, welche neuerlich geltend gemacht worden ist, findet sich in jenen Abhandlungen schon angedeutet.

17. (Abth. XI. S. 131.) Ueber die Vorsehung und zukünftiges Leben.

Diese Abtheilung ist, wie die vorgehende, mehr populär und ironisch als philosophisch gehalten, aber gerade dadurch von grosser Wirkung auf Leser, welche weniger in Untersuchungen abstracter Natur geübt sind.

Hume behandelt hier die Frage, ob der Glaube an einen vorsehenden und bestrafenden Gott für den Bestand des Staats und für die Aufrechterhaltung der Moral unentbehrlich sei?

Es ist dies eine alte Streitfrage. Die Philosophen haben sie immer verneint und dies mit den mannichfachsten Gründen unterstützt. Auch Spinoza hat in seinem „theologisch-politischen Traktate" die Frage in diesem Sinne beantwortet. Allein die Geistlichkeit und die Fürsten haben trotzdem immer das Gegentheil angenommen, und sie haben hier offenbar mehr Recht als die Philosophen. Wenn schon der Zwang und die Strafe nach dem eigenen Geständniss der Philosophen im Staate nur eingeführt sind, um das Recht und die Sittlichkeit zu schützen und zu erhalten, so ist es unzweifelhaft, dass ein Glaube und eine Religion, welche dieses System auch auf die geheimsten Gedanken ausdehnen und jedem Fehler seine Strafe, wenn auch erst in einer andern Welt, finden lassen, diese Wirkung in noch viel höherem Maasse haben muss. Hume selbst erkennt dies an, und die Meinung seines fingirten Freundes: dass schon die Vortheile, welche sich naturgemäss in dieser Welt mit der Tugend verbinden, genügen, um das sittliche Handeln zu sichern, ist unrichtig. Solche Vortheile sind schwankend, nicht für Jedermann verständlich, und wenn sie auch wirken, so ist doch ihre Wirksamkeit in keiner Weise jenem Glauben an ein späteres göttliches Gericht gleichzustellen.

Insofern also, als die Philosophie sich diesem Glauben entgegenstellt und ihn mit der Zeit allmählich zu erschüttern vermag, würde allerdings die Moral dadurch eine wichtige Stütze verlieren. Dies sollte die Philosophie nicht in Abrede stellen. Auch ist es unzweifelhaft, ob sie statt dieser gefallenen Stütze eine andere gleich haltbare bieten kann. Endlich ist der Glaube an einen allmächtigen und allwissenden Gott nicht blos wirksam durch die Motive der Furcht und Hoffnung auf Lohn und Strafe; solche Motive wären allerdings nicht rein sittlich; sondern diesem Glauben liegen auch sittliche Motive zu Grunde; auch diese entnehmen ihr Dasein und ihre Stärke wesentlich aus dem Gebote eines allmächtigen Gottes, wie in B. XI. S. 50, 54 näher ausgeführt worden ist. Mit der Erschütterung des Glaubens an Gott werden der rechtlichen und sittlichen Ordnung des Lebens daher nicht blos sehr starke Motive der Hoffnung und der Furcht, sondern selbst die stärksten sittlichen Beweggründe entzogen.

Auch dies muss die Philosophie anerkennen. Nun bleiben allerdings für die Moral noch diejenigen sittlichen Motive, welche aus der Autorität des Volkes und des Fürsten abfliessen (B. XI. S. 54), und man kann daraus ableiten, dass der Bestand der Moral von dem religiösen Glauben nicht bedingt sei. Man kann dies zugeben; indess ist die sittliche Wirksamkeit dieser weltlichen Autoritäten nicht so kräftig, wie die Gottes, und, Alles in Allem, wird deshalb nicht bestritten werden können, dass die bestehende Moral an dem religiösen Dogma eine bedeutende Stütze hat, welche, wenn sie wegfällt, für den Durchschnitt der Menschen von gegenwärtiger Bildung durch nichts Anderes genügend ersetzt werden kann.

Ist dies richtig, so ist auch der Kampf der Religion gegen die Philosophie vom sittlichen Standpunkte aus gerechtfertigt, und Hume selbst vertheidigt jene nur damit, dass ihre Lehre für die Masse des Volkes unverständlich und deshalb für Staat und Religion ungefährlich bleibe. Dies ist schon an sich ein bedenkliches und heuchlerisches Argument; allein die neuere Zeit hat überdem diese Annahme widerlegt. Die Mittel zur Verbreitung des Wissens,

die verständlichere Form, in der es geboten wird, sind jetzt so gesteigert, dass der Glaube selbst in jenen Schichten der Gesellschaft erschüttert ist, wohin nach Hume der Zweifel nie dringen kann.

Die Philosophie hat deshalb kein Recht, sich zu beklagen, wenn der Staat im Interesse des Glaubens und der Moral ihr Schranken setzt. Wie weit oder enge diese sein sollen, hängt von der Entwickelung der Zustände des Volkes und der Zeit überhaupt ab; die Philosophie hat dabei nicht mitzusprechen; sie ist für das Seiende nur ein technisches, vereinzeltes Handeln, was, wie jede besondere Kunst und Thätigkeit, sich der Alles umfassenden und Alles überragenden sittlichen Regel zu unterwerfen hat.

Aber freilich gilt dies nur für das Handeln. Die Philosophie, als reines Wissen, als die Wahrheit, steht über dem Sein und kann durch seine Schranken nicht gefesselt werden. Von diesem Standpunkt aus ist vielmehr die bestehende Moral und Religion selbst ein Gegenstand der Philosophie, der ihrer Prüfung unterliegt. Diese Antinomie ist nicht weiter zu lösen; sie entspringt aus der Natur des Menschen, der sich nicht im reinen Wissen halten, sondern immer dabei zugleich als ein seiendes und handelndes Wesen auftreten muss. Als solches hat er sich dem sittlichen Gebote selbst in seinem Philosophiren zu fügen, auch wenn er dadurch an der Gewinnung der Wahrheit gehindert werden sollte.

Hume behandelt in dieser Abtheilung auch noch die Beweise für das Dasein Gottes. Er beschränkt sich indess auf den physikotheologischen (B. II. 495). Den ontologischen und kosmologischen Beweis berührt er nicht, wie er überhaupt von der Philosophie des Mittelalters und des Spinoza wenig Kenntniss nimmt. Was Hume hier beibringt, ist sinnreich, überzeugend und verständlicher als die Ausführungen Kant's in seiner Kritik der reinen Vernunft. Uebrigens wird hier dem Epikur eine Auffassung beigelegt, welche mit seiner aus den Quellen bekannten Philosophie im Widerspruch steht. Epikur lehrte, dass es allerdings Götter und zwar viele gebe, welche in den Zwischenräumen zwischen den vielen wirklichen Welten

(*intermundiis*) ein seliges Leben führten, menschliche Gestalt hätten, aber sich um die Menschen und überhaupt um das was in diesen Welten vorgeht, nicht im mindesten bekümmerten. Er stützte diese Lehre nicht auf den hier geprüften physiko-theologischen Beweis, sondern auf die allgemein unter den Menschen verbreiteten Vorstellungen von den Göttern. Nach Epikur beruhen alle Wahrnehmungen auf Bildern, welche in Form von Atomen von den wahrgenommenen Gegenständen ausströmen und in die materielle Seele des Menschen eindringen; deshalb kann nach Epikur keine Wahrnehmung falsch sein und folglich auch nicht jene Vorstellungen, welche unter den Menschen über die Götter herrschen.

Ferner leitete Epikur die Zweckmässigkeit in der Welt, da wo sie besteht, ganz wie neuerlich Darwin, davon ab, dass der Zufall die Atome zu unendlich vielen Gestaltungen zusammentreffen lasse, aber von diesen Gestalten sich nur diejenigen erhalten haben, welche den auf sie eindringenden zerstörenden Mächten der unorganischen und organischen Natur am besten haben widerstehen können.

Hiernach würde der wirkliche Epikur sich ganz anders zu dem physiko-theologischen Beweise von dem Dasein Gottes verhalten haben, als es hier bei Hume geschieht. Indess trifft dies nicht die Sache selbst, obgleich man wohl vermuthen kann, dass Hume geglaubt hat, hier die wahren Ansichten Epikur's vorzutragen.

Auch thut Hume S. 134 hier die bedenkliche Aeusserung, „dass alle Religion nur eine Art der Philosophie sei". Es ist dies offenbar die eigne Meinung Hume's und daraus erklärt sich, wie er in so ausführlicher Weise in dieser und der vorgehenden Abtheilung die Religion mit den Gründen der Wissenschaft anzugreifen versucht. Diese Art des Kampfes gegen die Religion war in dem vorigen Jahrhundert allgemein beliebt. Voltaire pflegte sie in Frankreich ebenso eifrig und geschickt, wie Hume in England. Allein trotz all dieser geistreichen Kämpfe zeigen die Ereignisse in dem gegenwärtigen Jahrhundert, wie wenig man damit zu erreichen vermocht hat. Dies ist eine neue Bestätigung der in diesen Erläuterungen wiederholt geltend gemachten Ansicht, dass die Religion und der religiöse Glaube ganz andere Fundamente in der menschlichen Seele haben, als die, auf welchen die Wissenschaften und die Erkenntniss beruhen; dass es deshalb ganz vergeblich, ja verkehrt ist, die Religion und den Glauben mit den Gründen der Wissenschaft angreifen und umstürzen zu wollen.

18. (Abth. XII. Abschnitt 1. S. 147.) Ueber skeptische Philosophie.

Hume behandelt in dieser letzten Abtheilung die wichtige Frage von den Fundamentalsätzen der Wahrheit. (B. I. 65.)

Mit Recht legt Hume auf den allgemeinen Zweifel, mit dem Descartes seine Principia beginnt, keinen Werth. Man kommt damit zu gar nichts; man muss doch wieder zu irgend einem Fundamentalsatz zurückkehren, wie dies auch Descartes mit seinem Satz: *Cogito ergo sum*, gethan hat, obgleich auch dieser keineswegs so über alle Zweifel erhaben ist, wie Descartes meint.

Hume erörtert dann die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Er beseitigt mit Recht die gewöhnlichen, von den Täuschungen der Sinne hergenommenen Angriffe; sie sind leicht zu widerlegen. (B. I. 73.) Von da geht Hume zu dem bekannten Einwand des Idealismus über, welcher ausspricht, dass die Seele bei dem sinnlichen Wahrnehmen nur Vorstellungen habe, ohne den mindesten Anhalt, dass auch ein ihnen entsprechender Gegenstand ausserhalb der Seele bestehe. Hume bemerkt richtig, dass kein Vernunftgrund für die Annahme solcher Gegenstände beigebracht werden könne, und dass auch die Ausflucht des Descartes, wonach man von dem höchsten Wesen eine solche absichtliche Täuschung nicht erwarten dürfe, hier nicht zureicht.

Hume bekämpft dann mit Recht, nach dem Vorgange Berkeley's, die Unterscheidung Locke's zwischen ursprünglichen und mittelbaren Eigenschaften, von denen letztere blos in der Seele bestehen, jene aber auch gegenständliche Wirklichkeit haben sollen. Hume zeigt, dass, wenn man

einmal den Sinnen nicht vertraut, dies für beide Arten gelten müsse. Am Schluss endlich greift Hume sogar Kant vor, indem er das unsagbare Etwas (das Kant'sche Ding-an-sich), was nach Beseitigung aller Eigenschaften übrig bleibt, für einen so mangelhaften Begriff erklärt, dass kein Skeptiker ihn des Streites werth halte; ein Urtheil, was an Kant's Ding-an-sich sehr schnell durch Fichte vollzogen worden ist.

Die Philosophie kann diesen Resultaten Hume's so weit beitreten, dass für die letzten Fundamente der Erkenntniss, seien sie welche man wolle, keine Gründe beigebracht werden können; denn sonst wären jene nicht die letzten. Bei den Fundamentalsätzen hört das Beweisen auf, weil dieses nur innerhalb des Wissens sich hält und nur halten kann, während in jenen Sätzen ein Uebergang aus dem Wissen zum Sein gesetzt ist. Das Weitere ist B. I. S. 65 ausgeführt. Allein daraus folgt noch nicht, dass überhaupt keine Fundamentalsätze zugelassen werden dürfen. Man muss für ihre Zulassung nur nicht logische Gründe, sondern ein Anderes fordern, und für dies Andere kann man nichts Besseres verlangen, als die Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Diese haftet aber an den Fundamentalsätzen des Realismus (B. I. 68); ihre Annahme ist deshalb zwar nur ein Glauben, aber doch so weit gerechtfertigt, als es hier dem Menschen überhaupt möglich ist. Kein anderes Prinzip hat diese Kriterien für sich; insbesondere fehlen sie bei dem Prinzip der Offenbarung, des intuitiven Wissens, der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen (Spinoza) u. s. w.

Hume selbst bleibt hier im Schwanken; seine Untersuchung ist nicht bis zu diesem letzten Ende vorgeschritten.

19. (Abth. XII. Abschnitt 2. S. 153.) Ueber skeptische Philosophie.

Dieser eben gerügte Mangel tritt noch deutlicher in dem Abschnitt 2 hervor. Zunächst gehören die Vorstellungen des Raumes und der Zeit gar nicht zu den Erzeugnissen des reinen Denkens; sondern sie stammen aus der Wahrnehmung. (B. I. 4 u. B. III. 6.)

Hume behandelt dann die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit als Widersprüche, die nicht gelöst werden können. Es scheint beinah, als wenn Kant davon den Anstoss zu seinen Antinomien empfangen hätte. Diese angebliche Unbegreiflichkeit entspringt bei Hume, wie bei Kant, nur daraus, dass beide die Beziehungsformen des Denkens als seiende Bestimmungen behandeln. Bleibt man aber dieses Unterschiedes sich bewusst, so verschwindet diese Unbegreiflichkeit. Das unendlich Kleine ist kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform. (B. I. 36 u. B. III. 66.) Da diese Beziehungsform von allem Inhalt ihres Gegenstandes absieht, so kann sie wiederholt angewendet werden. Die Wirkung kann wieder als eine Ursache, das Wesentliche wieder als ein Unwesentliches, das Innere wieder als ein Aeusseres u. s. w. aufgefasst werden. Ebenso kann hier das unendlich Kleine wieder als ein Ganzes behandelt und abermals in unendlich viele Theile getheilt vorgestellt werden. Dies sind Spiele des Denkens, bei denen kein Widerspruch herauskommt, weil nur der Inhalt des Bezogenen sich dem entgegenstellen könnte, die Beziehungsformen aber gerade von diesem Inhalte absehen und auch der leere Raum und die leere Zeit, so weit wir dieselben durch Trennung aus dem Wahrgenommenen kennen, dieser Theilung kein Hinderniss entgegenstellen. Das Nähere ist B. I. 31 und B. III. 61 dargelegt.

Hume blieb hier in den Schwierigkeiten stecken, ohne sich heraushelfen zu können, weil er die besondere Natur der Beziehungen nicht erkannt hatte. Er musste deshalb in der Anmerk. O sogar den mathematischen Punkt zu einem physischen umwandeln. Es mag dies als ein Zeichen gelten, wie wichtig und unentbehrlich die genaue Erkenntniss der Beziehungen für die Philosophie ist.

Hume wendet sich dann zur Gewissheit in Betreff der Thatsachen. Hier hat er Recht, dass keine Wissenschaft (mit Ausnahme der Mathematik, die Hume nicht hieher rechnet) die volle Allgemeinheit ihrer Gesetze erreichen könne, dass hier nur die Induktion benutzt werden könne, und diese höchstens Wahrscheinlichkeit biete. (B. I. 78.) Allein es ist durchaus unphilosophisch, wenn Hume dieses

Resultat nun damit bekämpft, dass es keinen Nutzen für das praktische Leben biete, ja in diesem nicht beachtet werden könne, ohne das Leben selbst zu zerstören. Solche Gründe ruhen auf dem Gefühl und treffen die Erkenntniss nicht. Diese kann nie durch solche Folgen, die nur das Gefühl verletzen, widerlegt werden. Man muss vielmehr bei dieser Frage offen anerkennen, dass die menschliche Erkenntniss nicht weiter kommen kann. Der Philosoph beruhigt sich dabei; wird ein Anderer darüber ungeduldig, so kann gegen dieses Gefühl ein Trost aus dem Sein entnommen werden, wie er in B. I. S. 77 näher dargelegt ist. Uebrigens folgt hier Hume in Bezug auf die angeblichen Widersprüche, in welche die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit verwickeln soll, den Ausführungen Locke's, welcher in seinem Werke über den menschlichen Verstand schon dasselbe behauptet und mit ähnlichen Gründen unterstützt hatte. Man sehe B. 50. S. 223. Von Widersprüchen, in welche die Begriffe des unendlich Kleinen verwickeln sollen, wie Hume S. 154 behauptet, kann indessen nicht die Rede sein; vielmehr kann nur das bildliche Vorstellen (B. I. S. 11) hier der fortgehenden Theilung oder Vergrösserung nicht folgen; man kann sich selbst unendlich grosse oder unendlich kleine Grössen nicht bildlich vorstellen. Aber das ist kein Widerspruch, vielmehr würde, wenn solche bildliche Vorstellung möglich wäre, darin erst ein Widerspruch enthalten sein, weil dann dem ohne Ende Fortgehenden (Unendlichen) ein Ende (durch die es befassende bildliche Vorstellung) oder eine in Grenzen eingeschlossene Grösse gegeben wäre. Das Unendliche ist deshalb in Wahrheit nur eine Beziehungsvorstellung im Denken, die an sich ohne Widerspruch ist und erst mit solchem behaftet wird, wenn sie als etwas Seiendes genommen wird. Die sämmtlichen Antinomien Kant's in seiner Kritik der reinen Vernunft sind ein Beleg dafür. Man vergleiche B. III. S. 62.

Wenn Hume S. 147 die Gewohnheit als einen „Natur-Instinkt" bezeichnet, so ist er hier dem eigentlichen Sachverhalt ganz nahe. Die Befolgung der beiden Fundamentalgesetze der Erkenntniss (B. I. S. 68) kann allerdings weit

eher ein Naturinstinkt als eine Gewohnheit genannt werden, da sie in jedem Menschen unbewusst und doch mit Nothwendigkeit sich vollzieht und auch trotz aller späteren Bildung nicht abgewiesen werden kann; während die Gewohnheit diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in sich enthält und die Gewohnheit sogar durch Anstrengung wieder beseitigt oder in ihr Gegentheil umgewandelt werden kann.

Wenn übrigens Hume den Skepticismus damit bekämpft, dass er das menschliche Handeln unmöglich mache, so ist dieser Einwand schon von den alten Stoikern den Skeptikern entgegengestellt worden, und von diesen, insbesondere von Carneades mit der Lehre vom Wahrscheinlichen widerlegt worden, was nach ihnen hinreicht, den Menschen und selbst den Weisen zum Handeln zu bestimmen.

20. (Abth. XII. Abschnitt 3. S. 158.) Ueber skeptische Philosophie.

So wenig scharf gefasst und streng geordnet die Sätze dieses letzten Abschnittes sind, so stimmen sie doch in auffallender Weise mit den Grundsätzen des Realismus überein, wie sie in B. I. S. 65 u. f. dargelegt worden sind, und nichts ist deshalb unrichtiger, als Hume für einen Skeptiker zu halten, obgleich er selbst sich in einem beschränkten Sinne dafür ausgegeben hat.

Hume erkennt hier die beiden Fundamentalsätze des Realismus an; den Satz, dass das Wahrgenommene existirt, so weit es keinen Widerspruch (Sinnestäuschung) enthält. Hume weiss auch, dass diese Fundamentalsätze, insbesondere der zuletzt hier genannte, nicht bewiesen werden können. Ebenso weiss er, dass die Induktion nicht zur wahren Allgemeinheit ihrer Gesetze führt. Deshalb rechnet sich Hume zu den Skeptikern; allein solche Lehre ist noch keine Skepsis im eigentlichen Sinne; der Zweifel und die Skepsis beginnen erst dann, wenn man diese Fundamentalsätze selbst nicht als zuverlässig gelten lässt. (B. I. 61). Der Realismus nimmt sie als zuverlässig, obgleich er mit

dem Skeptiker anerkennt, dass sie nicht bewiesen werden können.

Auch in Bezug auf die Mathematik stimmt Hume im Endergebniss mit dem Realismus überein; beide erkennen, dass diese Wissenschaft die volle Wahrheit und Allgemeinheit ihrer Lehrsätze erreichen kann; nur in der Begründung dieser Annahme besteht ein Unterschied. Hume ist hier noch durchaus unklar und selbst unverständlich, während der Realismus diese Annahme vollständig aus der Natur der mathematischen Gegenstände abzuleiten vermag. (B. I. 79.)

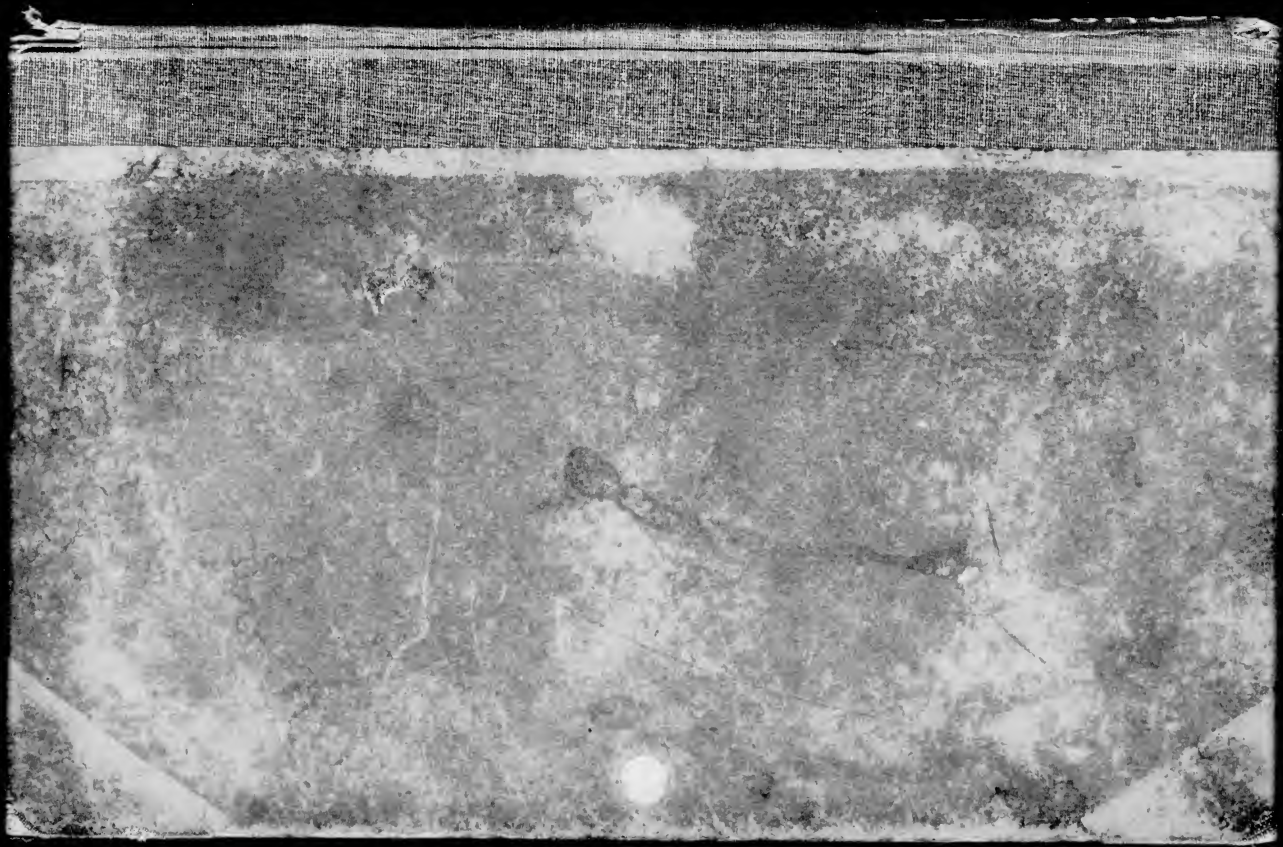
Endlich stimmt Hume auch darin mit dem Realismus, dass das Denken das jenseit der menschlichen Wahrnehmung liegende Sein nicht erreichen kann; mithin auf das Wahrnehmbare sich zu beschränken hat. (B. I. 67.) Hume drückt dies nur mangelhaft aus, indem er sagt: „die Phi„losophie habe sich auf das gewöhnliche Leben und die „Dinge zu beschränken, welche zur täglichen Uebung und „Erfahrung gehören.“ In Folge dessen bestreitet Hume mit Recht den Satz: „Aus nichts wird nichts“; jedes Werden, jede Bewegung enthält schon dessen Widerlegung.

Ebenso unterscheidet Hume richtig zwischen Erkenntniss des Einzelnen und des Allgemeinen (B. I. 73. 75) und erkennt mit dem Realismus an, dass die Religion sich nur auf den Glauben, aber nicht auf die Erkenntniss stützen könne. Selbst für die Aesthetik deutet Hume die richtige Quelle in den Gefühlen an.

So ist sicherlich zum Schluss die Behauptung gerechtfertigt, dass Hume's Philosophie nicht Skepticismus, sondern ein ziemlich reiner Realismus ist, dem nur die Begründung seiner Lehre noch nicht überall gelungen ist.

Schluss.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021097224

JUL 16 1946